


**GELOOF IN DIE SPANNINGSVELD VAN TRADISIE EN EMPIRIE:  
'N KENTEORETIESE ONDERSOEK  
NA DIE VERHOUDING TUSSEN TEOLOGIE EN SOSIOLOGIE**

**deur  
ANDRIES PRETORIUS CILLIERS**



Proefskrif ingelewer  
vir die graad  
Doktor in Teologie

**Universiteit van Stellenbosch**

**Promotor: Professor P.F. Theron**

**Desember 2000**



*Verklaring:*

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie proefskrif vervat my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

---

A P CILLIERS

7 September 2000

## OPSOMMING

Hierdie studie gaan uit van die standpunt dat geloof in die spanningsveld van tradisie en empirie staan. Dit impliseer dat geloof nie losgemaak kan word van 'n positiewe waardering vir tradisie nie, maar dat geloof ook nie teenoor empiriese waarneming gestel kan word nie. Hierdie standpunt word belig deur die verhouding tussen teologie, as kritiese geloofsverantwoording, en sosiologie, as 'n empiriese dissipline wat ook die godsdiens vertolk, te bestudeer. Hoofstuk 1 bespreek die kerklike tradisie. Daar word gewys op die waarde sowel as die ambivalensie van tradisie. Die reformatoriese *sola scriptura* word aan die orde gestel om aan te dui dat dit moontlik is om hierdie belydenis te versoen met 'n waardering vir die tradisie, hoewel die Skrif as kritiese norm teenoor tradisie gehandhaaf word. Verder word aangetoon dat die gereformeerde benadering tot tradisie nie sonder probleme is nie en dat veral die historiese aard van die geloofstradisie nie altyd in die gereformeerde teologie verdiskonteer word nie.

In Hoofstuk 2 word die keuse vir 'n dialogiese benadering tot die verhouding tussen teologie en sosiologie gemotiveer. Hoofstuk 3 stel die wetenskapsfilosofie aan die orde, ten einde die gespreksbasis sowel as die keuse vir gespreksgenoteduidelik te maak. Die keuse vir gespreksgenote val op Weber en Berger as sosioloë wat beide erns gemaak het met teologiese temas. Die sosiologie van Max Weber word in Hoofstuk 4 bespreek. In die evaluering van sy godsdienssosiologie word aangedui dat Weber se perspektief op die godsdiens reduksionisties is, maar dat dit die teologie voor ernstige vrae stel, waaronder die invloed van die sosiale konteks op die geloofstradisie en die probleem van roetinisering van die tradisie uitstaan. Hierdie vrae kom ook na vore uit die sosiologie van Peter Berger. Berger verskil van Weber daarin dat hy 'n Christen is en self teologie beoefen. Tog bly sy perspektief op die godsdiens reduksionisties en staan sy siening oor die beïnvloeding van die godsdiens deur die sosiale konteks in spanning met sy verstaan van die geloof as 'n vrye keuse van die individu. Hierdie spanning word nie bevredigend opgelos nie.

Die slothoofstuk soek na 'n perspektief waarbinne die teologie erns kan maak met die sosiologie, maar ook getrou kan bly aan sy eie aard as geloofsverantwoording. Hierdie perspektief word gevind in die uitgangspunt dat die mens nóg as 'n passiewe objek van

sosiale beïnvloeding, nóg as 'n aktiewe subjek van sosiale konstruering verstaan kan word. In die geloof ontvang die mens sy ervaringswêreld, maar hy is aktief betrokke by daardie ontvangs. Die slotsom is dat tradisie ambivalent is. Aan die een kant maak dit gerigte ervaring vir die mens moontlik. Aan die ander kant kan tradisie die mens se uitsig op die werklikheid belemmer. Daarom staan tradisie altyd in spanning met empiriese ervaring. Geloof staan nie net in die tradisie nie en ook nie net in die ervaring nie, maar in die spanningsveld van tradisie en empirie. Die *sola-scriptura*-belydenis verwoord die oortuiging dat geloof in hierdie spanningsveld leef uit die Woord van God alleen.



## SUMMARY

The fundamental perspective of this study is that faith cannot be separated from either tradition or empirical experience. The relationship between theology, as the critical justification of faith, and sociology, as the empirical study of society and religion, is discussed in this perspective. Chapter 1 presents an overview of tradition as a theological problem. The conclusion is that the reformational *sola-scriptura*-confession is not antithetical to a positive evaluation of tradition, but that reformed theology has often had problems with really taking the historical aspect of tradition seriously.

In Chapter 2 it is argued that a dialogue between theology and sociology is both necessary and fruitful. Chapter 3 discusses the philosophy of science, in order to give a perspective on the foundations for dialogue. This discussion also facilitates the choice of sociological partners for discussion. Weber and Berger, as sociologists who take theological themes seriously, are chosen as partners for discussion. Chapter 4 presents a critical evaluation of Weber's sociology. It is argued that his approach to religion is reductionistic, but that it poses questions that should be taken seriously. Among these the question of the influence of the social context on tradition and the problem of routinization of tradition stand out. These problems also surface in the sociology of Berger, as Chapter 5 points out. Berger differs from Weber in that he is a Christian who practices theology. Yet his perspective on religion remains reductionistic. His view that religion is to a great extent determined by the social context finds itself in tension with his view that faith is a free choice of the individual. This problem is never satisfactorily addressed in Berger's work.

The final chapter attempts to give a basic perspective within which theology can both remain true to itself and take sociology seriously. It is argued that this perspective is found in the viewpoint that humans are neither the passive objects of social determination, nor the active constructors of society. Humans receive the empirical world as a gift, but this reception should be understood as an activity. The conclusion is that tradition is ambivalent. On the one hand it is a necessary tool for ordering experience, but on the other hand it can distort experience. Therefore there is a tension between tradition and experience. Faith should not be tied exclusively to either tradition or experience, but

stands within the tension between the two. The *sola-scriptura*-confession expresses the conviction that faith lives within this tension through the Word of God alone.

## BEDANKINGS

Ek wil graag die volgende persone bedank wat 'n belangrike rol gespeel het in die afhandeling van hierdie studie:

- In die eerste plek wil ek my promotor, prof PF Theron, bedank vir die leiding wat hy aan my gegee het in my studietydperk, asook vir die stimulerende gesprekke wat ons gevoer het en die nuwe perspektiewe wat hy vir my oopgemaak het. Die waarde wat sy teologiese leiding vir my gehad het strek baie wyer as hierdie studie.
- In die tweede plek wil ek prof HB Kruger, wat hierdie proefskrif taalkundig versorg het, bedank vir die harde werk wat hy onder groot druk verrig het.
- Ek wil ook die Ned Geref Kerke van Stella en Potchefstroom-Grimbeekpark bedank vir hulle geduld met my in hierdie studietydperk, maar meer nog vir die geestelike vorming wat ek in hierdie gemeentes kon deurgaan.
- My laaste woord van dank gaan aan my vrou, Sonja, en my kinders André en Judy-Ann. Julle het nie net my studietyd maklik en lekker gemaak nie, maar julle het my ook altyd laat onthou dat lewe en geloof oneindig méér is as 'n akademiese oefening. Vir dié vreugde kan ek nie genoeg dankie sê nie.



## VERANTWOORDING

Hierdie studie is die resultaat van 'n soeke na 'n weg tussen twee teenstellings wat na die oordeel van die skrywer besonder problematies is vir die kerk en teologie in ons hedendaagse situasie. Die eerste teenstelling is dié tussen *Skrif en tradisie*; die tweede is dié tussen *geloof en empirie*.

Die teenstelling tussen *Skrif en tradisie* berus op 'n bepaalde verstaan van die reformatoriese *sola scriptura*-beginsel. Hierdie beginsel word treffend verwoord in die Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel 7:

"En aangesien dit verbode is om iets by die Woord van God by te voeg of daarvan weg te laat (Deut 12:32), blyk dit duidelik dat die leer daarvan heeltemal volmaak en in alle opsigte volkome is. Ons mag ook geen geskrifte van mense, hoe heilig die mense ook al was, met die Goddelike Skrif gelykstel nie; ook mag ons nie die gewoonte of die groot getalle of die oudheid of die opvolging van tye of persone, of kerkvergaderings of verordeninge of besluite met dié waarheid van God gelykstel nie, want dié waarheid is bo alles. Alle mense is immers uit hulleself leuenaars en nietiger as die nietigheid self (Ps 62:10)."<sup>1</sup>

Uit dié formulering kan afgelei word dat skerp onderskei word tussen Skrif en tradisie. Die Skrif is "Goddelik" en dus betroubaar; die tradisie is "menslik" en dus onbetroubaar. Dit sou moontlik wees om, in die lig van Artikel 7, te kom tot 'n volkome verwerping van alle kerklike tradisie. Die veronderstelling word dan gemaak dat die kerk in staat is om die Skrif suiwer te vertolk sonder dat tradisionele opvattinge enige rol in die interpretasieproses speel. So 'n vertolking moet die kerk vandag dan in staat stel om presies weer te gee wat die Skrif oorspronklik wou sê. Hierdie houding word meermale geteken as tipies van die Protestantisme.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Aanhalings uit die belydenisskrifte kom deurgaans uit *Handboek vir die Erediens van die Nederduitse Gereformeerde Kerk*.

<sup>2</sup> Person (1978:6) sê byvoorbeeld: "The Protestant Reformers view the traditions of the church in a very negative way, as the distorted views of men as opposed to the teachings of God as found in the Scriptures. Many Protestants still see tradition only in this negative light." In dieselfde trant skryf Flesseman-van Leer, (1953:9): "It is customary among the Protestant churches to consider their basis of *sola scriptura* antithetic to and excluding tradition."

Dit sou egter ook moontlik wees om 'n ander weg op te gaan deur aan tradisie 'n groter rol te gee sonder om die onderskeid wat Artikel 7 tussen Skrif en tradisie tref, prys te gee. Hierdie studie wil daardie moontlikheid ondersoek. Daarom word die volgende hipoteses oor Skrif en tradisie in hierdie ondersoek gestel:

- *Dit is onmoontlik om die rol van tradisie in die kerklike lewe – in Skrifinterpretasie, teologiese besinning en die praktyk van die geloofslawe – te ontken.*
- *Die reformatoriese klem op die gesag van die Skrif sluit nie 'n positiewe waardering vir die kerklike tradisie uit nie.*
- *Tradisie is nie net 'n positiewe krag nie. Omdat dit 'n menslike saak is, is dit ambivalent, met sterk negatiewe aspekte.*
- *Dit bly daarom noodsaaklik om die Skrif te hanteer as kritiese maatstaf waaraan die kerklike tradisie gemeet word.*

Die laaste hipotese, oor die Skrif as maatstaf, is egter nie sonder ernstige probleme binne die moderne wêreld nie. Die betroubaarheid van die Skrif word op 'n diepgaande wyse bevraagteken, veral vanuit die empiriese wetenskappe. Veral die natuurwetenskappe, maar ook die sosiale wetenskappe soos die geskiedeniswetenskap en sosiologie bevraagteken die feitelike korrektheid van inligting wat in die Bybel deurgegee word. Dit maak dit moeilik vir baie moderne mense om die Skrif anders te sien as 'n doodgewone menslike dokument wat krities gelees moet word, omdat dit net so feilbaar soos enige ander menslike geskrif is. So word dit feitlik onmoontlik om so probleemloos soos die NGB, Artikel 7, te praat oor die "Goddelike Skrif" waarvan die "waarheid bo alles" is.

Wanneer die Skrif as 'n feilbare, menslike dokument gelees word, word dit verder ook baie moeilik om Skrif en tradisie teenoor mekaar te stel op die wyse wat die NGB dit doen. Die vraag is of dit dan nog enige sin maak om van die Skrif te praat as die maatstaf waaraan die tradisie gemeet word. Wat eerder in die moderne wêreld gebeur, is dat Skrif sowel as tradisie gemeet word aan die maatstaf van empiriese betroubaarheid. Geloof – as die aanvaarding van die betroubaarheid van die Skrif, of instemming met die kerklike tradisie – word teenoor empiriese waarneming gestel. Hierdie teenstelling kan daartoe lei dat geloof afgemaak word as ongefundeerde opvatting wat nie die toets van empiriese waarneming kan deurstaan nie. Die teenstelling kan ook op 'n ander wyse vertolk word: geloof en



empiriese waarneming het beide waarde, maar lê op totaal verskillende vlakke, sodat die een nie tot die ander herlei kan word nie. Die empiriese wetenskappe kan geen uitspraak maak oor geloofsake nie; maar geloof het ook geen bydrae te lewer tot ons kennis van die empiriese werklikheid nie.

Binne hierdie perspektief kan dan aanvaar word dat die Bybel wel nie betroubaar is ten opsigte van empiriese gegewens – natuurwetenskaplike kennis of historiese gebeurtenisse – nie. Die boodskap wat die Bybel vir ons oor God gee, is wel betroubaar. Op hierdie manier word die ruimte geopen vir gelowiges om die empiriese wetenskappe ernstig op te neem sonder om in hulle geloof in God bedreig te voel. Die geloof word onaantasbaar vir empiriese toetsing.

Die oënskynlike wins van hierdie dualistiese benadering bring egter ook ernstige probleme vir die kerk mee. Hier kan weer enkele hipoteses geopper word wat in die loop van hierdie studie verdere aandag sal ontvang:

- *Die dualisme tussen geloof en empiriese waarneming bring mee dat gelowiges ernstige probleme ervaar om hulle geloofsopvattinge sinvol in verband te bring met die empiriese werklikheid waarbinne hulle leef.*
- *Aangesien die empiriese wetenskappe dikwels in die moderne wêreld geld as die “openbare kennis” aan die hand waarvan gemeenskaplike vertolkings van die werklikheid gemaak word, word geloof deur hierdie dualisme noodwendig gereduseer tot “private opvatting”.*
- *Saam met hierdie dualisme gaan dus ‘n privatisering, internalisering en individualisering van die geloof wat die rol van geloof in die openbare lewe minimaliseer.*

Hierdie hipoteses dui op drie samehangende probleme waarmee kerk en teologie in die moderne wêreld gekonfronteer word: sekularisme, pluralisme en relativisme. Daarom vra hierdie studie ook spesifiek na die verhouding tussen teologie (as geloofsverantwoording) en sosiologie (as die empiriese wetenskap wat gerig is op die studie van sosiale verskynsels soos sekularisme). Sosiologie is ‘n empiriese wetenskap wat die samelewing as geheel as studie-objek neem (Berger, 1967[2]:27, Dobriner, 1969:67). Daarom word

alle godsdiens, ook die Christelike godsdiens, verstaan vanuit die samelewing as omvattende interpretasie-raamwerk.<sup>3</sup> Hierdie tipe interpretasie lewer resultate wat dikwels op gespanne voet verkeer met die wyse waarop die kerk en teologie tradisioneel die Christelike godsdiens vertolk het. Daarom kan die sosioloog David Martin (1997:48) skryf:

“...sociology, perhaps more than any other field of study, has been regarded as subverting any religious understanding of man and his world. It has been frequently held that once you are seized by the idea of man in his social relationships which is given by *homo sociologicus*, you cannot then adopt the viewpoint of *homo religiosus*.”

Ten opsigte van die verhouding tussen teologie en sosiologie sal met die volgende hipoteses gewerk word:

- *Indien die teologie die privatisering, internalisering en individualisering van die geloof wil oorkom, sal dié dissipline noodwendig behoorlik kennis moet neem van sosiologiese analyses van die godsdiens.*
- *‘n Teologiese omgang met die sosiologie moet die eie aard van die sosiologie as empiriese dissipline respekteer ten einde ‘n oppervlakkige kritiek op sosiologiese gesigspunte, sowel as ‘n lukrake benutting van sosiologiese teorieë te vermy.*
- *Die verhouding tussen teologie en sosiologie word daarom die beste ge dien deur ‘n gesprek waarin elke dissipline sy eie identiteit behou.*
- *In ‘n gesprek tussen die teologie en sosiologie moet daar ook ruimte wees vir wedersydse kritiek.*

In die ondersoek na die geldigheid van al die genoemde hipoteses sal die volgende werkswyse gevolg word. In *Hoofstuk 1* sal die teologiese probleem in verband met Skrif en tradisie aan die orde gestel word. Daar sal in die eerste plek gekyk word na die rol van tradisie in die Skrif self. Tweedens sal die ontwikkeling van die kerklike tradisie bespreek word, waarna die reformatoriese visie op die verhouding tussen Skrif en tradisie kortliks

<sup>3</sup> "The sociology of religion is the empirical study of the expression of religious experience, religious conceptions, and religious attitudes in the formation and emergence of social relationships, both in terms of the particular forms of religious groups, and beyond their confines, in more secular social institutions and relations, including the reverse influence of social forms, religious and secular, on religious expression, attitude, and belief." (O'Dea, 1970:232)



weergegee sal word. Die laaste deel van die hoofstuk sal konsentreer op die wyse waarop Skrif en tradisie in die gereformeerde teologiese tradisie gefunksioneer het. Die hoofstuk sal afgesluit word met enkele twintigste eeuse gesigspunte van gereformeerde teoloë op hierdie problematiek. Die doel van hierdie hoofstuk is om aan te dui dat die Skrif-tradisie problematiek duidelike *kenteoretiese* implikasies vir die teologie het.

In *Hoofstuk 2* word die verhouding tussen teologie en sosiologie op 'n voorlopige wyse bespreek. Daar sal in die eerste deel van die hoofstuk gekyk word na die manier waarop enkele sosioloë die opkoms van die sosiologie interpreteer. So sal dit moontlik word om die vraag na die objektiwiteit en waardevryheid van sosiologiese analyses na vore te bring. In die tweede deel sal 'n oorsig gegee word oor enkele sosiologiese analyses van die godsdienste. Die doel is om 'n oorsigtelike kaart te teken van die godsdienstsosiologie. In die derde deel van die hoofstuk sal die belangrikste teologiese reaksies op die sosiologie bespreek word. Vanuit hierdie bespreking sal dit moontlik word om die hoofdoel van hierdie hoofstuk te realiseer: die keuse vir 'n dialogiese benadering tot die verhouding tussen teologie en sosiologie kan so gemotiveer word.

*Hoofstuk 3* is 'n kort oorgangshoofstuk wat die vraag na die grondslae vir 'n dialoog tussen die teologie en sosiologie sal stel. Die eerste deel van hierdie hoofstuk sal ingaan op die wetenskapsfilosofie as 'n moontlike grondslag vir dialoog. Die waarde en die beperkinge daarvan sal na vore gebring word. Vanuit die besinning sal gepoog word om die tipe vrae te formuleer wat die teologie in 'n gesprek met die sosiologie kan stel. Omgekeerd sal ook aangedui word wat die uitdagings is waarvoor die sosiologie die teologie kan stel. Die keuse van sosiologiese gespreksgenote sal vanuit hierdie bespreking gemotiveer word.

In *Hoofstuk 4* word Max Weber as die eerste sosiologiese gespreksgenoot aan die orde gestel. Hierdie hoofstuk sal die grondtrekke van sy benadering tot die sosiologie bespreek en veral ingaan op sy godsdienstsosiologiese werk. In *Hoofstuk 5* word dieselfde benadering gevolg ten opsigte van Peter Berger. Uit die kritiese omgang met die werk van hierdie twee sosioloë sal daar gekom word tot 'n duideliker visie op die vrae en uitdagings waarna in Hoofstuk 3 verwys is.

Hoofstuk 6 sal die konklusies van die studie uiteensit. In die eerste plek sal die konklusies wat na vore gekom het uit die gesprek met die sosioloë samevattend bespreek word. Daarna sal die implikasies vir die siening rondom Skrif en tradisie uitgelig word, asook vir die verstaan van die verhouding tussen geloof en empirie. So sal gekom word tot 'n beredenering van 'n hipotese wat grondliggend is vir die hele studie en wat ook vervat word in die studie-onderwerp:

*Geloof staan in die spanningsveld van tradisie en empirie – en dit is noodsaaklik vir 'n lewende geloof dat daardie spanning behou word en nie op 'n oppervlakkige wyse opgelos moet word nie.*

Uit die bostaande uiteensetting is dit duidelik dat die studie 'n kenteoretiese inslag het en daarom 'n abstrakte indruk kan maak. As die onderskeid tussen sistematiese teologie en fundamentele teologie aanvaar word, moet hierdie studie gesien word as 'n oefening in fundamentele teologie.<sup>4</sup> Die gevaar waarteen Smit (1988:98), in navolging van Jennings, waarsku, naamlik dat teoloë so besig is met die fundamente vir teologie dat hulle nooit by die teologie self uitkom nie, is nie denkbeeldig nie. Jennings wys daarop dat teoloë wat 'n brug probeer bou tussen die teologie en ander dissiplines dikwels die teologie self so verwaarloos dat die resultaat van hulle werk 'n eiland eerder as 'n brug is (Smit, 1988:99).

Nogtans word hierdie studie aangepak in die oortuiging dat dit wel om 'n problematiek gaan wat besonder aktueel is. Die konteks waarbinne die studie aangepak is, is dié van die Suid-Afrika na die politieke omwenteling van die vroeë 1990's, 'n omwenteling wat die Ned Geref Kerk, waaraan die skrywer hiervan behoort, op 'n baie spesifieke wyse raak. Die Ned Geref Kerk word naamlik gesien as een van die steunpilare van die apartheidsbedeling. Die geloofwaardigheid van hierdie kerk en sy twee Afrikaanse susterkerke is daarom tans baie sterk in die gedrang.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Smit (1988:93) verdedig die onderskeid teenoor Van Huyssteen se afwysing van 'n fundamentele teologie. Smit se beskrywing van fundamentele teologie as die "conversation with the reigning model of rationality" pas goed in by die intensie van hierdie studie.

<sup>5</sup> Dit blyk duidelik uit die Boetman-debat wat in Mei-Junie 2000 in Afrikaanse koerante gevoer is. Só byvoorbeeld: "Ons was Godsbenoud vir die toorn van die Gereformeerde Kerk; daarom het ons Sondag na Sondag knypboud op die harde banke stelling ingeneem; ons hele toekoms was deur u en God gepredestineer, daar was niks wat ons daaraan kon doen nie." (Louw, 2000:7) En: "Julle was slu genoeg om ons ook met julle ideale te besmet, deur julle Broederbond-dinkskrums, julle kerkrade..." (Louw, 2000:13)



Die wyse waarop hierdie geloofwaardigheidskrisis aan die onderwerp van hierdie studie raak, kan kortliks aangedui word deur te wys op drie amptelike dokumente wat die Ned Geref Kerk in die laaste paar dekades die lig laat sien het.

In 1992 het, in opdrag van die Algemene Sinodale Kommissie, 'n boekie verskyn met die titel: **So Glo Ons. 'n Eietydse Geloofsverantwoording van die Nederduitse Gereformeerde Kerk**.<sup>6</sup> Hierin word gesê: "As ons God nie geken het nie, sou ons nie in Hom kon glo nie. Maar nou het Hy Hom uit genade aan ons bekend gemaak deur sy heilige en Goddelike Woord..." (SGO, §2.1) 'n Entjie verder lui dit: "Ons aanvaar die Bybel as Woord van God, wat op 'n unieke wyse, onder inspirasie van die Heilige Gees en deur die diens van mense tot stand gekom het; so, dat dit volledig betroubaar is..." (SGO, §2.1) In dieselfde dokument word 'n hoë gesag toegeken aan die besluite van kerklike vergaderings. Dit word gegrond op die gesag van die Bybel as onfeilbare Woord van God: "Onder leiding van die Heilige Gees en op grond van die Woord van God neem die amptelike kerkvergaderings bindende besluite. Hierdie besluite moet aan lidmate oorgedra en deur hulle gehoorsaam word." (SGO, §4.6)

Die dokument grond die gesag van kerklike besluite dus op die Woord en Gees waardeur God Homself op 'n betroubare wyse bekendgemaak het. Wanneer die geloofwaardigheid van kerklike besluite egter in twyfel getrek word, laat dit vrae ontstaan. Die eerste vraag raak die betroubaarheid van die kerklike interpretasie van die Skrif. Dit, op sy beurt, moet noodwendig vrae laat ontstaan na die mate waarin die kerk aanspraak kan maak daarop dat besluite onder leiding van die Gees geneem word. Die geloofwaardigheidskrisis kan ook vrae laat ontstaan oor die betroubaarheid van die Woord self.

Dieselfde probleem kom nog duideliker na vore in **Kerk en Samelewing. 'n Getuienis van die Ned Geref Kerk**, wat in 1986 deur die Algemene Sinode van die Ned Geref Kerk aanvaar is en in 1990 hersien is. 'n Kernprobleem vir **Kerk en Samelewing 1986** was om die standpuntverandering wat dié dokument in verband met apartheid voltrek, ook binne die Ned Geref Kerk te verdedig. Daarom gaan die dokument breedvoerig in op hermeneutiese vrae rondom die interpretasie van die Skrif.

---

<sup>6</sup>

Die verwysing tussen hakies is na die paragraafnummers van **So Glo Ons 1992**.

Die dokument gaan uit van die belydenis (KES, §36)<sup>7</sup> dat die Heilige Skrif die Woord van God is wat daarom ook as enigste maatstaf vir kerklike besinning moet geld. Direk daarna word gesê dat dit beteken:

"dat ons steeds die Skrif, in gebondenheid aan ons belydenisskrifte as samevatting van sy hoofwaarhede, deeglik en reg moet bestudeer om vas te stel watter boodskap en roeping vanuit die Woord na ons toe kom en wat ons in ons eie situasie moetgaan toepas." (KES, §37)

Hierdie hermeneutiese model impliseer dat die boodskap wat God aan die kerk rig, in die Skrif opgesluit is en dat dit weer deur deeglike eksegeese deur die kerk uit die Skrif opgediep word, *waarna* dit op die huidige situasie toegepas kan word. Hier word dus 'n sekere afstand tussen die Skrifboodskap (en dus die inhoud van die Christelike geloof) enersyds, en die empiriese werklikheid (ons huidige situasie) andersyds, veronderstel wat die vraag laat ontstaan of **Kerk en Samelewing 1986** gestempel word deur die dualisme tussen geloof en empirie waarna hierbo verwys word. Wanneer die dokument voortgaan om 'n beeld van die kerklike interpretasie van die Skrif te gee, lyk dit al hoe meer asof dié vraag bevestigend beantwoord moet word. Daar word klem gelê op 'n eksegeese van die Bybel waarin die "spesifieke karakter, verband, styl, doel en historiese situasie" van elke Bybeluitspraak deeglik in ag geneem word (KES, §40). Terselfdertyd word oppervlakkige inleeswerk ten sterkste verwerp en word gesê dat die Woord van God nie verlaag mag word "tot 'n eietydse resepteboek met 'n kitsvoorskrif vir elke probleem in die menslike geskiedenis" (KES, §41) nie.

Hierdie voorbehoud word in die volgende paragraawe keer op keer beklemtoon. Só sê KES, §42: "As boek van God en sy koninkryk is die Bybel 'n deur en deur 'godsdienslike' boek en nie 'n handboek vir onder andere die sosiologie, die ekonomie of die politiek nie"; 'n standpunt wat feitlik in soveel woorde herhaal word in KES, §43. Die boodskap wat die kerk uit die Skrif haal, is die "suiwere en onvervalste Skrifbeginsels" (KES, §237) wat dan "in die praktyk" toegepas word.

<sup>7</sup> Die verwysings tussen hakies is na die paragraafnummers van **Kerk en Samelewing 1986**.



Dit laat die vraag ontstaan na die manier waarop die “praktyk” vertolk moet word: word dit alleen aan die hand van die Skrifbeginsels gedoen, of speel empiriese gegewens ook ‘n belangrike rol? Hierdie vraag word nie duidelik beantwoord in **Kerk en Samelewing 1986** nie, maar die opbou van die dokument laat tog die vermoede ontstaan dat empiriese gegewens wel ‘n rol speel in die standpuntinname van die kerk oor die praktyk. Die dokument begin immers met ‘n empiriese situasie-analise (“Agtergrond”)<sup>8</sup>, waarna die Skrifbeginsels eers uitgespel word in ‘n tweede deel, voordat daar in die derde deel by die “Praktyk” uitgekom word.

Dit is nie maklik om uit **Kerk en Samelewing 1986** self agter te kom hoe die verhouding tussen Skrifbeginsel en empiriese gegewens funksioneer in die kerklike standpuntinname nie. Dit is wel duidelik dat die klem op suiwere Skrifbeginsels die kerk voor ‘n probleem stel wanneer afskeid geneem word van die Skriftuurlike regverdiging van apartheid (KES, §305). Die kerk het van standpunt verander – maar die “suiwere en onvervalste Skrifbeginsels” kon tog nie verander het nie. Dit laat twee moontlike redes vir die verandering: óf die kerk het op grond van ‘n deegliker eksegeese tot die insig gekom dat die Skrifbeginsels anders is as wat vroeër gemeen is; óf die kerk het om bepaalde redes daartoe gekom om die Skrifbeginsels anders toe te pas as vroeër – redes wat dan moet saamhang met ‘n ander vertolking van die situasie waarbinne die kerk staan.

Beide moontlikhede onderstreep die aktualiteit van die probleem waarom dit in hierdie studie gaan. Indien die kerk se Skrifinterpretasie so ingrypend kan verander sooswat hier gebeur het, moet noodwendig gevra word of dit hoegenaamd moontlik is vir die kerk om ‘n “suiwer” interpretasie van die Skrif daar te stel. Dit laat weer vrae in verband met die rol van vooronderstellings – soos ‘n bepaalde kerklike tradisie – in die interpretasieproses ontstaan. Die vraag moet gestel word: hoe onderskei die kerk tussen “suiwere en onvervalste Skrifbeginsels” en sy eie feilbare insigte in die Skrif? Aan die ander kant: as ‘n veranderde insig in die situasie tot ‘n nuwe vertolking van die Skrif kan lei, beteken dit nie dat kerklike standpuntinname in ‘n groot mate deur empiriese gegewens bepaal word nie?

<sup>8</sup> Die “Agtergrond” het met die hersiening in 1990 feitlik heeltemal weggeval. In **Kerk en Samelewing 1986** vorm die “Agtergrond” ‘n hoofstuk op sy eie, met 19 paragrawe. Die “Inleiding” wat **Kerk en Samelewing 1990** in die plek daarvan aan die “Prinsipiële Verantwoording” laat voorafgaan, beslaan slegs drie kort paragrawe.

Die vrae verdiep wanneer gelet word op die doelbewus gerusstellende toon waarop **Kerk en Samelewing 1986** oor die kerklike standpuntverandering praat. Die gedeelte begin só:

*“Reeds vir baie jare is die Nederduitse Gereformeerde Kerk besig om na die wil van God in en vir ons Suid-Afrikaanse situasie te vra. In hierdie verband het die kerk net een verlange: Om God se wil nederig en kinderlik te soek en te gehoorsaam.”* (KES, §30, sekondêre beklemtonings)

Die woorde impliseer dat die kerk hier presies doen wat hy nog altyd gedoen het: om na God se wil te vra. In aansluiting hierby kan ‘n mens wys op die manier waarop die woord “steeds” herhaaldelik voorkom in hierdie gedeelte: “gelowiges moet *steeds* groei in die beter verstaan van God se wil” (KES, §32, sekondêre beklemtoning); “dat ons *steeds* die Skrif... deeglik en reg moet bestudeer” (KES, §37, sekondêre beklemtoning); “dat ons *steeds* moet waak dat geen ander stem...” (KES, §38, sekondêre beklemtoning). Dit klink asof hier gesê word: “Dié goeie werk doen die kerk al die jare *reeds*, en ons gaan *steeds* voort daarmee.”

Die beeld wat ‘n mens hier kry, is van ‘n kerk wat feilbaar is, maartog teologies “intakt”, in staat tot verantwoordelike besinning, in staat om die Skrif as “enigste maatstaf” aan te lê en toe te pas. Dieselfde indruk word geskep deur die stelling dat die kerk “*net een verlange*” het, naamlik om God se wil te soek en te gehoorsaam. Hiermee saam gaan die veronderstelling dat die kerk in staat sou wees om te onderskei tussen die Woord van God en die “ander stemme” waarvan KES, §38 praat. Die vraag is: as die kerk in die verlede ten opsigte van apartheid die Skrif verkeerd vertolk of verkeerd toegepas het – kon die kerk werklik onderskei tussen die Woord en “ander stemme”?

In die praktyk van kerklike standpuntinname blyk die hantering van die Skrif as maatstaf dus uiters problematies te wees. ‘n Laaste voorbeeld waarop indié verband gewys kan word, is ‘n dokument van die Ned Geref Kerk in Suid-Afrika, wat in 1980 uitgegee is onder die titel: **Die Reformatoriese SOLA SCRIPTURA en die Skrifberoep in etiese vrae**.<sup>9</sup> Hierdie dokument poog om helderheid te bring in verband met beide vrae waarom dit in

<sup>9</sup>

Verwysings na die dokument sal gemaak word met die afkorting RSS en die bladsynommer.



hierdie studie gaan: die vraag na Skrif en tradisie sowel as die vraag na die rol van empiriese gegewens in die etiese besinning van die kerk.

Grondliggend aan hierdie dokument is dieselfde basiese hermeneutiese model wat ook in **Kerk en Samelewing 1986** gevind word. Daar word gewys op Kuyper se standpunt dat onderskei moet word tussen die “algemene beginsels” wat in die Skrif na vore kom, en die “histories-tydgebonde” toepassing van daardie beginsels in die Skrif self (RSS:14). Die Skrif moet dan bestudeer word met die oog daarop om die “algemene beginsels” af te lei uit die “tydgebonde toepassings” sodat dit wat algemeen-geldig is, ook vir ons eie tyd van toepassing gemaak kan word.

**Die Reformatoriese SOLA SCRIPTURA** gee toe dat hierdie hermeneutiek aan ernstige besware blootgestel is: “...veral omdat dit maklik kan lei tot die hantering van die Skrif asof dit ‘n opslagplek van algemene beginsels is waaruit dan op ‘n skolastieke manier afleidings gemaak kan word...” (RSS:14) Tog kom die dokument tot ‘n konklusie wat ‘n hermeneutiek veronderstel wat nie wesenlik verskil van dié van Kuyper nie:

“Daar moet uitlegkundig onderskei word wat presies die bedoeling van sulke gebooe is in die spesifieke historiese situasie waarin hulle gegee is, ten einde te kan vasstel hoe dit konkrete uitdrukking verleen aan die blywende wil van God soos dit in die wet van God neergelê is, voordat beslis kan word oor die vraag hoe daardie konkrete gebooe in die nuwe situasie van vandag gehoorsaam moet word.” (RSS:15-16)<sup>10</sup>

Uit die dokument blyk egter hoe ernstig die probleme is wat hierdie hermeneutiese benadering vir die kerklike besinning inhou. In die eerste plek: wat gebeur wanneer ‘n bepaalde beginsel wat die kerk as “algemene beginsel” voorgehou het, tog blyk om “tydgebonde” te wees? Die werklikheid dat die kerk deur sy geskiedenis telkens van standpunt verander het oor bepaalde etiese kwessies kan ‘n groot mate van skeptisisme laat ontstaan oor die kerk se vermoë om werklik beginsels wat algemeen geldig is, uit die

<sup>10</sup> Hoe gevoelig die verslag egter is vir die probleme wat ‘n skolastieke benadering tot die Skrif meebring, blyk uit die feit dat daar weer op teruggekom word: “Die Skrif is natuurlik geen wetboek nie, en die poging om allerlei klaar geformuleerde, “abstrakte” beginsels uit die Skrif af te lei, kan - veral as die sentrale bedoeling van die Skrif nie voldoende in gedagte gehou word nie - tot ‘n rasionalistiese, wettiese en selfs willekeurige hantering van die Skrif lei.” (RSS:18)

Skrif af te lei. In die tweede plek sou gevra kon word wat hierdie algemene beginsels presies behels. Hieroor gee die dokument toe: “Daar kan nie altyd so maklik in enkele woorde gesê word wat hierdie algemene riglyne is nie.” (RSS:17) Die probleem kan só gestel word: hoe meer konkreet ‘n bepaalde riglyn geformuleer word, des te makliker sal dit as ‘n tydbepaalde beginsel geïdentifiseer kan word. Aan die ander kant: hoe meer gepoog word om vry te kom van tydbepaalde toepassings, des te vaer en algemener sal die beginsel geformuleer moet word. ‘n Beginsel wat werklik as “algemeen” vir alle tye en situasies moet geld, sal waarskynlik so vaag wees dat dit min praktiese betekenis sal hê.

Hierdie probleem raak veral ernstig wanneer die dokument se siening oor die rol van empiriese kennis in etiese besluitneming in ag geneem word. Daar word eers ingegaan op die reikwydte van die *sola Scriptura* (RSS:4-10). Wat “die spesifieke heilsvrae” betref, word die Skrif as “die finale en afdoende antwoord” beskryf (RSS:6), maar wat die sosiale etiek betref, word tog beredeneer “...dat die “sola Scriptura”-belydenis hier in ‘n ietwat ander sin geld as in die spesifieke heilsvrae.” (RSS:6) Dit beteken nie dat ontken word dat die Skrif inderdaad, soos Calvyn reeds gesê het, lig werp op ons hele lewe nie (RSS:7), maar wel dat ander tipes kennis ook ter sake is in ons etiese besluitneming. Die verhouding tussen ons ander vorme van kennis en ons Skrifkennis word só verwoord: “Die Skrif alleen leer ons om ons kennis van aardse sake op die juiste wyse in verband met ons kennis van God te bring.” (RSS:8)

Die veronderstelling is dus dat daar eintlik twee interpretasie-prosesse plaasvind. Aan die een kant is daar die interpretasie van die Skrif, soos hierbo uiteengesit. Aan die ander kant is daar die interpretasie van die moderne wêreld waarin die Skrifbeginsels opnuut toegepas moet word. Die moderne wêreld is, aldus die verslag, besonder moeilik om te interpreteer (RSS:16). Daarom kom die ander vorme van kennis, ook dié van die empiriese wetenskappe, hier ter sprake (RSS:18-19).

Indien ‘n “algemene beginsel” egter noodwendig baie vaag is, soos hierbo beredeneer is, sal die toepassing van daardie beginsel in ‘n groot mate afhang van die ander kennis wat gelowiges van hulle situasie het. Dit beteken egter dat, vir die praktiese lewenswyse, die ander vorme van kennis waarskynlik baie harder spreek in gelowiges se oortuigings as



hulle “Skrifbeginsels”. Die vraag is dan: wat dra die Skrifbeginsel werklik by tot die gelowige se besinning oor etiese vrae? Word die Skrifbeginsel nie tog maar, teen die bedoeling van die verslag in, ‘n privaat-inspirasie vir gelowiges om dit te doen wat ordentlike, verstandige sekulêre mense ook maar doen nie? Dit blyk dus dat die hermeneutiese model waarmee die dokument werk, waarskynlik nie in staat is om die privatisering, internalisering en individualisering van die geloof werklik teen te werk nie.

Dieselfde probleem kom na vore wanneer gelet word na die manier waarop die dokument oor die verhouding tussen Skrif en tradisie dink. Hier word wel gepoog om, met behoud van die reformatoriese teenstelling tussen Skrif en tradisie, ‘n positiewe waardering vir die tradisie by te bring. So word gesê dat tradisie “in die sin van die uitleg en toepassing van die Skrif deur die kerk van alle eeue” nie verwerp kan word nie, maar inderdaad vir die kerk onmisbaar is (RSS:4). Tog word met nadruk gehandhaaf dat die tradisie— anders as die Skrif — nie onfeilbaar is nie, sodat gekonkludeer word:

“Dit beteken dat die tradisie telkens weer tot op die bodem toe deurlig moet word deur die Woord van God, sodat skewe groeisels en verkeerde ontwikkelinge afgestroop kan word in ‘n nuwe terugkeer na die boodskap van die Skrif alleen.”  
(RSS:4)

Indien die kerk se toegang tot die waarheid van die Woord egter so onseker is dat dit vir die etiese besinning slegs vae algemene beginsels oplewer, is dit ‘n vraag of die kerk werklik in staat is om die tradisie te “deurlig” sodat teruggekeer kan word na die boodskap van die Skrif alleen. Hoewel die dokument doelbewus onderskei tussen die reikwydte van die reformatoriese *sola scriptura* ten opsigte van soteriologiese vrae enersyds en etiese besinning andersyds, kan dit gestel word dat die ongeloofwaardigheid wat die kerk se etiese stellingname aankleef, vir baie mense ‘n refleksie werp op die geloofwaardigheid van die kerk se heilsboodskap. Daar hang ‘n vraagteken oor die kerk se pretensie om die Skrif so te kan uitleg dat die Woord van God vir vandag gehoor word; ‘n vraagteken wat uiteindelik ook ‘n skadu werp oor die belydenis dat die Skrif die Woord van God is.

Samevattend kan, in aansluiting by Van der Walt (1997:vi), gesê word dat die modernisme nou vir eerste keer werklik ‘n eksistensiële vraagstelling vir die Suid-Afrikaanse teologie

word. Die hermeneutiese model wat grondliggend aan die drie genoemde dokumente van die Ned Geref Kerk is, getuig nog in 'n groot mate van wat 'n mens 'n "premoderne" benadering tot Skrifgesag kan noem: 'n benadering wat nie werklik die problematisering van Skrifgesag in die moderne wêreld ter harte geneem het nie. Intussen word die kerk in Suid-Afrika oorspoel met teologie wat vanuit die sogenaamde "postmodernistiese" hoek kom, waarin die veronderstellings van die modernisme op 'n diepgaande wyse bevraagteken word, sodat Vosloo (1994:4) die vraag kan stel na "... 'n adekwate etiese benadering in 'n postmoderne situasie – ook vir Suid-Afrika". Hoe belangrik hierdie tipe teologie ook al vir die kerk mag wees, beteken dit nie dat diekonfrontasie met moderniteit vermy kan word nie.

In die eerste plek is die sogenaamde "postmodernisme" dikwels 'n radikalisering van sekere tendense van moderniteit, eerder as 'n afskeid daarvan, sodat 'n mens selfs van "ultramodernisme" sou kon praat (Oden, 1995:26). In die tweede plek is dit onmoontlik om 'n begrip vir 'n diverse fenomeen soos die "postmodernisme" te hê as daar nie werklik insig is in die uitdagings waarvoor moderniteit die teologie stel nie. Daarom wil hierdie studie, vanuit 'n Suid-Afrikaanse en konfessioneel-gereformeerde hoek, in die eerste plek 'n gesprek met moderniteit (soos wat dit ook in die sosiologie gestalte vind) wees.<sup>11</sup> Die vraag na die moontlikheid van 'n egte postmoderne teologie binne die huidige konteks sal egter ook vanuit hierdie gesprek aandag ontvang.

<sup>11</sup> Oor die verhouding tussen sosiologie en moderniteit skryf Berger (1967[2]:61) "We would now say explicitly that sociology is so much in tune with the temper of the modern era precisely because it represents the consciousness of a world in which values have been radically relativized." Milbank (1990:4) neem 'n radikale posisie in: "...theology encounters in sociology only a theology, and indeed a church in disguise, but a theology and a church dedicated to promoting a certain secular consensus." Hierdie radikale posisie, wat later vollediger bespreek sal word, sal in elk geval nog steeds 'n konfrontasie tussen die teologie en sosiologie vereis.



## INHOUDSOPGAWE

<b>HOOFSTUK 1: SKRIF EN TRADISIE</b>	<b>1</b>
1.1 INLEIDING	1
1.2 TRADISIE AS GESKIEDENIS VAN DIE UITLEG VAN DIE SKRIF	2
1.3 SKRIF EN TRADISIE TOT EN MET DIE REFORMASIE	18
1.3.1 Die <i>regula fidei</i> in die vroeë kerk	19
1.3.2 Die Rooms-Katolieke kerk voor die reformasie	31
1.3.3 Die reformasie	37
1.4 DIE GEREFORMEERDE TRADISIE	50
1.4.1 Geloofskennis by Johannes Calvyn	50
1.4.2 Die Drie Formuliere van Eenheid	58
1.4.3 Die gereformeerde ortodoksie	62
1.4.4 Die piëtisme en die Verligting	69
1.4.5 Schleiermacher en die modernistiese teologie	73
1.4.6 Die teologiese kenteorie van H Bavinck	78
1.4.7 Skrif en tradisie in die ontmoeting met Rome: Berkouwer en Van Ruler	84
1.4.8 Tradisie in die ontmoeting met moderniteit: Kuitert	97
1.5 VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS IN VERBAND MET SKRIF EN TRADISIE	101
 <b>HOOFSTUK 2: TERREINVERKENNING VAN DIE VERHOUDING TUSSEN SOSIOLOGIE EN TEOLOGIE</b>	 <b>107</b>
2.1 INLEIDENDE OPMERKINGS	107
2.2 ENKELE SIENINGS VAN DIE OPKOMS EN AARD VAN SOSIOLOGIE	107
2.2.1 Sosiologie as 'n "bevryding uit tradisionalisme"	107
2.2.2 Sosiologie as reaksie teen die Verligting	113
2.3 DIE SOSIOLOGIESE PERSPEKTIEF OP GODSDIENS	123

2.4	TEOLOGIESE REAKSIES OP DIE SOSIOLOGIE	137
2.4.1	Die verwerping van die sosiologiese gesigspunt: J Milbank	138
2.4.2	Teologie en sosiologie as geldige gesigspunte naas mekaar	149
2.4.2.1	Gollwitzer: Godsdiensteenoor geloof	149
2.4.2.2	'n Gesprek tussen sosioloë en teoloë in Nederland	153
2.4.3	Sosiologiese analise as teologiese vertrekpunt: Baum	164
2.5	VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS	171

<b>HOOFSTUK 3:</b>	<b>DIE GESPREKSBASIS VIR DIE GESPREK TUSSEN TEOLOGIE EN SOSIOLOGIE</b>	176
3.1	INLEIDENDE OPMERKINGS	176
3.2	DIE GEBRUIK VAN DIE BEGRIP "SAMELEWING"	177
3.3	DIE MOONTLIKHEID VAN 'N TEOLOGIESE KRITIEK OP DIE SOSIOLOGIE	191
3.4	DIE <i>TU-QUOQUE</i> -ARGUMENT	193
3.5	TEOLOGIE EN SOSIOLOGIE AS HULPDISCIPLINES VIR MEKAAR	205
3.6	DIE EIE AARD VAN DIE TEOLOGIESE DISKOERS	211

<b>HOOFSTUK 4:</b>	<b>DIE SOSIOLOGIE VAN MAX WEBER</b>	216
4.1	INLEIDENDE OPMERKINGS	216
4.2	SEKULARISASIE AS RASIONALISASIE EN ONTTOWERING	217
4.3	DIE AARD EN ONTWIKKELING VAN WEBER SE SOSIOLOGIE	219
4.3.1	Die fokus op handeling eerder as op strukture	220
4.3.2	Die ondersoek na die <i>sin</i> van sosiale gegewens	222
4.3.3	Sosiale verandering	224
4.4	DIE BEGRIP "RASIONALISASIE" BY WEBER	225
4.5	<b><i>DIE PROTESTANTISCHE ETHIK UND DER GEIST DER KAPITALISMUS</i></b>	228
4.6	<b><i>DIE WIRTSCHAFTSETHIK DER WELTRELIGIONEN</i></b>	233
4.6.1	Die binne-wêreldse askese	234
4.6.2	Die invloed van sosiale faktore op godsdienstige ontwikkeling	238
4.6.3	Weber se godsdienbeskouing	242

<b>4.7</b>	<b><i>WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT</i></b>	<b>244</b>
4.7.1	Die ontwikkeling van godsdiens uit die primitiewe magie	244
4.7.2	Godsdienstige ontwikkeling en sosiale verandering	249
4.7.3	Die ontwikkeling van die Christelike godsdiens	251
4.7.4	Die ontwikkeling van die Christelike teologie	256
4.7.5	Die interpretasie van ander faktore in die rasionalisasie-proses	259
<b>4.8</b>	<b>MILBANK SE KRITIEK OP WEBER SE SOSIOLOGIE</b>	<b>261</b>
<b>4.9</b>	<b>EVALUASIE VAN WEBER SE SOSIOLOGIE</b>	<b>265</b>
<b>HOOFSTUK 5:</b>	<b>DIE SOSIOLOGIE VAN PETER BERGER</b>	<b>272</b>
<b>5.1</b>	<b>INLEIDENDE OPMERKINGS</b>	<b>272</b>
<b>5.2</b>	<b>BERGER SE BENADERING TOT DIE SOSIOLOGIE</b>	<b>273</b>
5.2.1	Die belangrikste invloede op Berger se sosiologie	273
5.2.2	Sosiologie as wetenskap	276
5.2.3	Die waardevryheid van die sosiologie	279
5.2.4	Die vraag na betekenis	282
5.2.5	Die waarde en beperking van die sosiologie	285
<b>5.3</b>	<b>DIE WISSELWERKING TUSSEN MENS EN SAMELEWING</b>	<b>288</b>
5.3.1	Die samelewing is 'n menslike produk	290
5.3.2	Die mens is 'n produk van sy samelewing	293
5.3.3	Sosiale kontrole en geweld	294
5.3.4	Die vryheid van die mens	296
<b>5.4</b>	<b>DIE INSTANDHOUDING VAN DIE SOSIALE ORDE</b>	<b>299</b>
5.4.1	Die rol van legitimasie in die samelewing	300
5.4.2	Die simboliese universum	303
<b>5.5</b>	<b>DIE ROL VAN GODSDIENS IN DIE SAMELEWING</b>	<b>307</b>
5.5.1	Godsdiens as legitimasie en delegitimasië	308
5.5.2	Godsdiens as 'n "sacred canopy"	309
5.5.3	Godsdiens as projeksie	310
5.5.4	Die teodiseevraag	313
5.5.5	Moderniteit, sekularisasie en pluralisme	318



5.6	BERGER EN DIE CHRISTELIKE GODSDIENS	327
5.6.1	Berger se siening van teologie	331
5.6.2	Die verhouding tussen sosiologie en teologie by Berger	333
5.6.3	Die keuse: deduksie, reduksie en induksie	337
5.6.4	Kritiek op deduksie en reduksie	342
5.6.5	Berger se induktiewe benadering	349
5.7	EVALUASIE VAN BERGER	365

## **HOOFSTUK 6:       TEOLOGIE AS KRITIESE VERANTWOORDING                           VAN DIE CHRISTELIKE GELOOF**

		369
6.1	INLEIDENDE OPMERKINGS	369
6.2	DIE EPISTEMOLOGIESE UITGANGSPUNT VAN DIE TEOLOGIE EN DIE KRITIEK TEEN DIE REDUKSIONISME	370
6.3	GELOOFSTRADISIE EN SOSIALE KONTEKS	380
6.4	DIE AMBIVALENSIE VAN TRADISIE	395
6.5	SAMEVATTING	402
6.5.1	Geloof en tradisie	402
6.5.2	Geloof en empirie	403
6.5.3	Teologie en sosiologie	404

<b>BIBLIOGRAFIE</b>		406
---------------------	--	-----



# HOOFSTUK 1 SKRIF EN TRADISIE

## 1.1 INLEIDING

Die vraag na die verhouding tussen Skrif en tradisie word in hierdie hoofstuk vanuit die hoek van die *teologiese* kenteorie benader. Hier word uitgegaan van die veronderstelling dat Skrif sowel as tradisie binne die Christelike teologie as bronne van kennis oor God beskou word.<sup>1</sup> Die probleem lê by die manier waarop die verhouding tussen Skrif en tradisie gekonstrueer word. Dit gaan om die gesag van Skrif en tradisie en dan veral om die belangrike vraag na die '*hierarchia auctoritatum*' (Houtepen, 1995a:9).

In die **Verantwoording** is reeds daarop gewys dat die Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel 7, die Skrif as die enigste betroubare bron van Godskennis bely. Die belangrikste vraag wat hierdie hoofstuk wil beantwoord is of daar ruimte in die gereformeerde teologie is vir 'n positiewe waardering vir tradisie. Daarom gaan eers gekyk word na 'n moontlike gereformeerde definisie van tradisie. Daardie definisie sal getoets word aan ander definisies van tradisie, sodat die waarde sowel as beperkinge van so 'n gereformeerde verstaan van tradisie na vore gebring kan word. Die wyse waarop tradisie binne die Skrif funksioneer, sal ook in hierdie verband ter sprake gebring word. In die lig van hierdie bespreking sal die ontwikkeling van die vroegkerklike tradisie, sowel as die middeleeuse tradisie waarteen die reformatore gereageer het, kortliks bespreek word. Die reformasie se houding teenoor tradisie sal dan aan die orde kom.

Die laaste deel van die hoofstuk sal gewy word aan die gereformeerde teologiese tradisie self. Dié lyn soos dit hier gevolg sal word, begin by Calvyn en loop dan deur na die **Drie Formuliere van Enigheid**. Daarna sal die gereformeerde ortodoksie aan die orde kom, asook die teologie van H Bavinck. Vir resente gereformeerde perspektiewe op die

<sup>1</sup>

Binne die Anglikaanse teologiese tradisie word gepraat van die sogenaamde "threefold cord": Skrif, tradisie en rede (Bruce, 1988:35 en Bauckham, 1988:117). Ook in die gereformeerde tradisie, by name in die ortodoksie, speel die rede ongetwyfeld 'n rol ten opsigte van teologiese kennisverwerwing. Die probleem rondom die natuurlike menslike ken- en begripsvermoë sal egter bespreek word met verwysing na die verhouding tussen geloof en empirie. Hoofstuk 3, wat die wetenskapsfilosofie aan die orde sal stel, sal dieper hierop ingaan. Daarom word hier gekonsentreer op die Skrif-tradisie-verhouding.

verhouding tussen Skrif en tradisie sal ook gekyk word na dit wat Berkouwer en Van Ruler in reaksie op die Tweede Vatikaanse Konsilie hieroor geskryf het. Laastens sal kortliks verwys word na die kritiese houding teenoor Skrif sowel as tradisie by Kuitert. Die doel hiermee is nie om 'n volledige beeld te gee van die gereformeerde besinning oor hierdie probleem nie, maar om die tradisie-historiese lyn uit te stippel tot en met die konfrontasie met moderniteit.

Hierdie tradisie-historiese lyn sal in die loop van die diskussie aangevul word deur kortliks te verwys na ander ontwikkelinge waardeur die gereformeerde teologie beïnvloed is, of waarteen gereageer is, soos die piëtisme, die Verligting en die opkoms van die modernistiese teologie. Aangesien hierdie ontwikkelinge nie die hooflyn van die diskussie vorm nie, sal die bespreking daarvan uiters oorsigtelik wees. Dit is egter noodsaaklik om wel daarna te verwys, omdat die teologiese wending na die subjek van geloof, wat so 'n groot rol speel in die moderne teologie en ook in die diskussie met die sosiologie, daarsonder nie begryplik sou wees nie.

Aan die einde van die hoofstuk sal vrae wat in die loop van die hoofstuk na vore kom, samevattend bespreek word om so tot voorlopige konklusies te kom wat in die gesprek met die sosiologie verder getoets kan word.

## 1.2 TRADISIE AS GESKIEDENIS VAN DIE UITLEG VAN DIE SKRIF

Die *sola scriptura*-beginsel het nooit, vir die besef van gereformeerde teoloë, geïmpliseer dat die kerk gebonde is aan 'n woordelikse herhaling van die inhoud van die Skrif nie. Van die begin af is aanvaar dat die Skrif *vertolk* moet word.<sup>2</sup> Verder word Skrifinterpretasie nie as 'n individualistiese saak gesien nie, maar word aanvaar dat die kerk as geloofsgemeenskap soek na die suiwer vertolking van die Skrif, sodat eiesinnige interpretasies vermy kan word. Geloofsgemeenskap bestaan egter nie net tussen gelowiges wat tans lewe nie; daar is ook 'n omvattende geloofsgemeenskap met die kerk van alle eeue. Dit beteken dat die interpretasies van die Skrif waartoe die kerk deur die

<sup>2</sup> Bauckham (1988:123) skryf tereg: "The notion of the formal sufficiency of Scripture does not, of course, mean that Scripture requires no interpretation at all..."



eeue gekom het, steeds relevant is vir die interpretasietaak van die huidige geslag gelowiges.

Tradisie kan vanuit 'n Protestantse hoek verstaan word as die geskiedenis van die kerklike interpretasie van die Skrif.<sup>3</sup> Hierdie siening vind 'n mens by Ebeling (1954:80). Dit is ook onderliggend aan die benadering van die reeds genoemde **Die Reformatoriese SOLA SCRIPTURA en die Skrifberoep in etiese vrae**, wat die waarde van tradisie só omskryf:

"So het dit ook vasgestaan dat ons die waarheid van Gods openbaring enkel en alleen uit die Skrif kan leer ken, selfs al ontken ons nie dat die kerk met sy leeramp en die tradisie 'n betekenisvolle rol in *die verstaan en vertolking van die Skrif* speel nie." (RSS:2, sekondêre beklemtoning)

Die verstaan van tradisie as die geskiedenis van die uitleg van die Skrif maak dit moontlik om die tradisie ernstig op te neem, maar steeds die onderskeid tussen Skrif en tradisie te handhaaf. Die Skrif funksioneer as *norma normans*, terwyl die tradisie as *norma normata* beskou word (Bauckham, 1988:127). Die vraag is egter of hierdie opvatting reg laat geskied aan die rol wat tradisie in die kerk en geloofslewe speel. Hierdie vraag kan net beantwoord word deur te kyk na ander moontlike wyses waarop tradisie gedefinieer kan word, asook na die wyse waarop tradisie binne die Skrif self funksioneer.

Dit is moontlik om tradisie op 'n baie breë, omvattende wyse te definieer. Knight (1977:2) dui die volgende aan as 'n groot struikelblok in enige poging om tradisie te verstaan: "...the very ambiguity, or better, the multiplicity of the phenomenon. What cannot be considered a matter of tradition?"<sup>4</sup> As 'n mens "tradisie" breedweg omskryf as die impak van die verlede op die hede, is feitlik alles inderdaad tradisie. Só 'n breë opvatting van tradisie is

<sup>3</sup> Volgens Bauckham (1988:128) geniet die opvatting van tradisie as interpretasiegeskiedenis algemene aanvaarding: "Tradition is now widely and correctly understood as essentially a hermeneutical process, in which the message of Scripture is interpreted and developed." Die verskil tussen die reformatoriese en Rooms-Katolieke visie op tradisie lê volgens hom in die vraag of tradisie normatief is vir die kerk, eerder as in die verstaan van wat tradisie is (Bauckham, 1988:123).

<sup>4</sup> Ebeling (1954:31) praat van tradisie as "...ein Strukturelement geschichtlichen Seins." Person (1978:4) dui die probleem in verband met tradisie só aan: "Partly because of the complexity of the subject, partly because of the polemical situation, and partly because of new insights into the function of tradition, it has been almost impossible to reach agreement on a definition of tradition."

nie werklik bruikbaar in hierdie studie nie - want as alles "tradisie" word, word dit onmoontlik om die fenomeen te bestudeer of teologies tot probleem te maak.

'n Meer begrensde definisie word gevind by Walter Harrelson (1977:15, primêre beklemtoning). Hy verwys na die definisie van die filosoof Josef Pieper:

"To pass on a tradition means to receive it from others who themselves have received it from yet others; it means also to pass it on *as received* to those to whom one is responsible to give it. If we move back to the 'original' in the line of traditioning, even that original one will understand the tradition to have been given to him, for tradition is in itself something given."

Drie aspekte van die begrip "tradisie" kom na vore in hierdie definisie:

- a. Tradisie maak aanspraak op gesag op grond van *oorsprong*. Omdat die tradisionele 'n *gegewe* in die sterkste sin van die woord is, dra dit gesag vir die hede. In die breë sou 'n mens kon sê dat 'n bepaalde opvatting as die waarheid aanvaar word op grond van die gesag van die tradisie, nie op grond van mense se eie ervaring nie.
- b. Tradisie maak aanspraak op *outentisiteit* juis deur te wys op *kontinuiteit*: omdat dit wat *nou* oorgedra word, ten diepste dieselfde is as dit wat oorspronklik ontvang is, is dit eg.
- c. Tradisie is ten dele *doelbewuste* oordrag.<sup>5</sup> Die een wat oordra, verstaan die tradisie as wesenlik vir menswees en dra dit daarom oor. Die tradisie behou geldigheid solank as wat dié aan wie dit oorgelewer word, die oortuiging deel dat die tradisie wesenlik is vir menswees.

<sup>5</sup> Ebeling (1954:32) lê ook klem op doelbewuste oordrag: "Denn nicht das automatisch aus der Vergangenheit in der Gegenwart Fortdauerende, sondern nur das aus der Vergangenheit in der Gegenwart zu Worte kommende, Vernommene und Aufgenommene begründet geschichtliche Kontinuität. Und nur in dieser Hinsicht kann von Tradition geredet werden."



'n Gereformeerde verstaan van tradisie kan aansluit by hierdie definisie. Die Christelike tradisie vind sy oorsprong in die Skrif wat aan die kerk *gegee* is deur die werk van die Heilige Gees in die lewens van mense. Die interpretasie wat die kerk nou maak, is slegs geldig indien dit in kontinuïteit staan met die Skrif. Hierdie interpretasie word deur elke geslag gelowiges as taak opgeneem in die oortuiging dat hulle in die Skrif die waarheid oor God vind; daarom word dit ook doelbewus oorgedra aan die volgende geslag, wat op hulle beurt die interpretasietaak moet voortsit.

Die definisie van Pieper skiet egter in twee opsigte te kort. Aan die een kant is dit te formeel om uitdrukking te gee aan tradisie as 'n lewende geloofsgemeenskap wat van geslag tot geslag in die kerk voortgesit word. Aan die ander kant gee dit nie insig in die rol wat kritiek binne die oordragproses van geslag tot geslag speel nie. Sowel die lewende geloofsgemeenskap as die kritiese omgang met die tradisie (op grond van die Skrif) is wesenlik vir 'n gereformeerde verstaan van tradisie. Die krag, sowel as die ambivalensie van tradisie, kom nie in Pieper se definisie duidelik na vore nie. Dit is egter moontlik om, aan die hand van die basiese struktuur van tradisie soos dit deur Pieper beskryf word, na die Skrif te kyk en só op die spoor te kom van 'n tradisie-begrip wat nader aan die werklikheid van die kerklike tradisie lê.

Die Ou-Testamentiese geloofstradisie maak veral gebruik van die oorlewering van verhale oor God, sy volk en die wêreld. Deur hierdie verhale leer elke nuwe geslag vir God ken, asook om hulleself te identifiseer as God se mense en die wêreld te sien as God se wêreld. Saam met die lewenskennis word ook 'n leefwyse bemiddel: omdat dit is hoe God is, wie hulle is en hoe die wêreld in mekaar steek - *daarom* leef hulle op hierdie manier.<sup>6</sup>

Hierdie tradisie is gebore uit die lewe van die volk Israel, en moes hulle verder op hulle pad lei.<sup>7</sup> In die Ou Testament is dit veral die geloof in die verbond wat God in Abraham

<sup>6</sup> "It provided a common identity, a shared story in terms of which the people's origins, present life, and future possibilities were unveiled." (Harrelson, 1977:24)

<sup>7</sup> Knight (1977:1) sê die volgende oor die tradisie-historiese studie van die Ou Testament: "...it drives us back to the stage in which people are not idly composing traditions but are carving out their very existence in situations of stress, of threat, of routine, of faith, of adjudication, of child-rearing, of social control."

met die volk Israel gesluit het, wat tradisie maak.<sup>8</sup> In Deuteronomium 6:4-5 hoor ons Israel se credo en kerngebod: "Luister, Israel, die Here is ons God, Hy is die enigste Here. Daarom moet jy die Here jou God liefhê met hart en siel, met al jou krag." Saam met die credo en gebod gaan die noodsaak van die oorvertel van die verhaal van die uittoeg (Deut 6:21-25). In hierdie gedeelte val die eenheid van geloofsinhoud, geloofsverbintenis en geloofsgehoorsaamheid op. Dit is "tradisie" in die egte sin van die woord.<sup>9</sup>

In die Nuwe Testament kom tradisie op twee maniere na vore. In die eerste plek beroep Paulus<sup>10</sup> homself op die vroeë Christelike tradisie, veral wanneer hy oor geskilpunte in die gemeente skryf (Grant, 1976a:3, Bruce, 1988:39). 'n Voorbeeld hiervan is die eerste verse van 1 Korintiërs 15, waar Paulus reageer op die verwerping van die opstanding deur sommige gelowiges: "Die belangrikste wat ek aan julle oorgelewer het en wat ek ook ontvang het, is dit..." (1 Kor 15:3) Paulus maak dan ook duidelik dat die ontkenning van die implikasies van die tradisie kan lei tot 'n verkeerde, hedonistiese leefwyse (1 Kor 15:32), terwyl die belydenis van die tradisie aanspoor tot volharding en ywer (1 Kor 15:58). Daarom kan Gerhardson (1979:28, primêre beklemtoning) met reg sê: "In Paul's time there exists a *conscious, deliberate, and programmatic* transmission in the early church."<sup>11</sup>

<sup>8</sup> "....the embryo of Jewish traditionalism is to be found in the covenant concept itself." (Gerhardson, 1979:13)

<sup>9</sup> Hiermee word nie geïmpliseer dat die credo voorafgegaan het aan die tradisie in die breër sin van die woord nie. Hoewel 'n mens Harrelson (1977:20) kan toegee dat daar 'n "kerntradisie" onderskei kan word te midde van al die tradisies van die Ou Testament, bly so 'n "kerntradisie" 'n hipotetiese konstruksie wat agterna gemaak word (soos Harrelson self toegee) eerder as 'n empiriese gegewe wat aan die verhale van die Ou Testament voorafgegaan het. Daarom moet Kapelrud (1977:107) se kritiek op Von Rad toegegee word: "...von Rad has approached the problem from the wrong angle. His credos are not really elements standing at the beginning of a tradition, but at the end. Traditions do not begin in that way. They commence in a far more chaotic way, and some of them need centuries to reach their final form..."

<sup>10</sup> Vgl Rordorf & Schneider, 1983:XI: "O. Cullmann hat mit guten Gründen plausibel gemacht, daß beim Apostel Paulus ein dialektischer Traditionsbegriff auftritt: einerseits, als geschulter Rabbiner, fußt er getreu auf der ihm selbst überlieferten Tradition; andererseits weiß er sich, als vom auferstandenen Herrn berufener Apostel, dazu ermächtigt, diese selbe Tradition in der Autorität des lebendigen Herrn weiterzugeben."

<sup>11</sup> Vgl ook Gerhardson se standpunt in 1979:31, waar hy klem lê op die gemeentelike tradisies: "The traditions belong to the common life of the early Christian congregations." Daar vind hy ook in Paulus se benadering tot die tradisie die drie basiese dimensies wat hy ten opsigte van Judaïstiese oorlewering onderskei het: die verbale, die praktiese en institusionele dimensie. Die hele benadering tot die nagmaal in 1 Korintiërs 11 is 'n goeie voorbeeld van hoe die drie aspekte ineenvloei.



Dit word ook sigbaar in die tweede manier waarop tradisie in die Nuwe Testament na vore kom. Uit die Pauliniese briewe is dit duidelik dat Paulus doelbewus 'n apostoliese tradisie wou vestig. Die sprekendste voorbeeld hiervan is moontlik Filippense 4:9, waaruit die reeds vermelde eenheid ook duidelik blyk: "En wat julle van my geleer en ontvang het, en gehoor en gesien het, dit moet julle doen." Dit kom ook na vore in die herhaalde opdragte om Paulus na te volg, soos in 1 Korintiërs 4:14. Hieroor sê Gerhardson (1979:30): "*Imitatio Pauli*... means, in large measure, the same as to receive and live according to the teaching which Paul proclaimed..."<sup>12</sup>

Tradisie in die Skrif is nie bloot die aanleer van sekere kennis-inhoude nie. Terwyl dit waar is dat die mondelinge en skriftelike oorlewering 'n belangrike rol speel in die tradisie, gaan dit om veel meer. Dit gaan om 'n lewenswyse wat deur hierdie oorlewering gevorm word en van geslag tot geslag aangeleer word. Dit gaan om die institusionele vormgewing van daardie lewenswyse (byvoorbeeld in die Ou Testament in die tempel, priesterskap, profetiese amp, koningskap ensovoorts) wat oor geslagte kontinuïteit vertoon.<sup>13</sup> Hierdie omvattende aard van die geloofstradisie kom ook in die Nuwe Testament na vore. Jesus en sy dissipels het geleef binne die omvattende Jodaïstiese geloofstradisie.<sup>14</sup> Reeds in die Nuwe Testament kry 'n mens – veral in die pastorale briewe – doelbewuste pogings om 'n omvattende tradisie daar te stel vir die na-apostoliese tydperk.<sup>15</sup>

Die omvattende aard van tradisie maak dit moontlik om na tradisie as 'n "kultuur" te verwys, sodat Clapsis (1995:71) tereg oor die kerklike tradisie wat uit die apostoliese

<sup>12</sup> In hierdie lig moet die belangrikheid van die pastorale briewe as vroeë Pauliniese tradisie (ongeg daarvan of dit Paulinies of deuteropaulinies is) gesien word.

<sup>13</sup> Ten opsigte van die Ou Testament gee Helmer Ringrenn (1977:31) 'n goeie omskrywing: "...tradition' is taken... as denoting the religious practices and texts that have been handed down from generation to generation and have contributed to shaping the religious and cultural life of ancient Israel. In a way, it includes also the way of life itself that is shaped by this inherited material..." Clements (1975:1) praat van "...the wide context of historical, institutional, and liturgical traditions of Israel's religion..."

<sup>14</sup> Gerhardson (1979:12) gee byvoorbeeld aan die Joodse oorlewering drie dimensies: "...Torah functioned in three external forms or dimensions: (1) as verbal tradition (2) as practical tradition, and (3) as institutional tradition."

<sup>15</sup> Hieroor skryf Goppelt (1982:157): "The maintenance of the... entrusted apostolic teaching, was the chief theme of the Pastoral Epistles." Hy dui aan dat die vroegkerklike tradisie uit hierdie handhawing van die apostoliese tradisie gegroei het.

oorlewering gegroei het, kan skryf: "The gospel creates a culture..."<sup>16</sup> Die krag van tradisie word hiermee aangedui. Dit kan nie ontken word dat mense gevorm word deur die kultuur waarbinne hulle staan nie – dikwels op wyses waarvan hulleself nie heeltemal bewus is nie. Hierdie vorming van die mens deur kultuur sal een van die belangrike gesprekspunte met die sosiologie vanaf Hoofstuk 2 wees. Hier word voorlopig as hipotese gestel dat 'n gelowige op 'n diepliggende wyse deur die omvattende geloofstradisie gevorm word.

Die probleem met die verstaan van die kerklike tradisie as geskiedenis van die uitleg van die Skrif is dat dit die gevaar loop om nie die omvattende aard van tradisie te honoreer nie. Tradisie kan binne so 'n benadering eensydig kognitief verstaan word as die geskiedenis van teologiese eksegeese, of die geskiedenis van dogma-vorming. Daarom is dit noodsaaklik om dit eksplisiet te stel dat die Skrif nie net in die teologie uitgelê word nie, maar in die lewe van die kerk, in die konfigurasie van sake soos die kerkorde, liturgie, etiese beslissings, gemeenskaplike lewenswyse en spiritualiteit.<sup>17</sup>

Die vraag moet gestel word of die klem op *doelbewuste* oordrag van kennis en waardes nie eensydig is nie. 'n Doelbewuste program van die oordrag van kennis en waardes van geslag tot geslag sal sekerlik 'n wesenlike aspek van die tradisie vorm. Dit is egter ook moontlik dat 'n teoloog byvoorbeeld in sy Skrifuitleg deur die omvattende tradisie beïnvloed word op 'n wyse waarvan daardie teoloog self nie heeltemal bewus is nie. Juis wanneer die tradisie nie eensydig kognitief verstaan word nie, moet aanvaar word dat die invloed daarvan nie beperk is tot dit waarvan die mens bewustelik kan kennis neem nie.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Hier kan ook gelet word op wat Houtepen (1995a:12, primêre beklemtonings) in navolging van Ricoeur skryf oor tradisie: "...we may consider our different ecclesial traditions as historical *configurations*: a mosaic of memories, practices, rituals, confessions and social structures, an amalgam of spiritualities, devotions, festivals, worldviews, in short of specific *cultures*."

<sup>17</sup> Bauckham (1988:131) skryf tereg: "Tradition, as the transmission and actualization of the Gospel in the life of the Church, consists not only of creeds, council decrees and the teaching of bishops, but of liturgy, hymns, popular spirituality, art, poetry, stories, preaching, forms of pastoral and missionary activity, academic and popular theology, charitable and educational institutions, and so on."

<sup>18</sup> Flesseman-Van Leer (1953:9) skryf: "On the other hand, however, if one considers that the various churches understand this scripture in different ways, the question can arise, whether in their express repudiation of tradition they are not unwittingly subject to a self-deception. For their interpretation is, for the most part unconsciously, conditioned to a large extent by the Christian education and environment from which they come - that is, by the tradition... of their denomination."



Teen hierdie agtergrond is dit begryplik dat daar in die twintigste eeuse Protestantse teologie 'n nuwe waardering is vir die belangrike rol wat tradisie speel. Hier kan onder meer verwys word na die ekumeniese konsensus in die **Faith and Order Paper No. 99** van die Wêreldraad van Kerke, waarvolgens kerk en tradisie, en dus ook teologie en tradisie, onafskeidbaar aan mekaar verbonde is (Flesseman-Van Leer (Ed), 1980:23). 'n Teoloog of kerk wat hierdie werklikheid wil ontken en die pretensie wil handhaaf dat hulle die Skrif alleen laat spreek, sonder enige invloed van die kerklike tradisie, sou doodeenvoudig oneerlik wees.<sup>19</sup>

Die groot gevaar van so 'n positiewe waardering vir tradisie is dat dit tot 'n verdediging van tradisionalisme kan lei.<sup>20</sup> Dan word die tradisie tot 'n onaantasbare saak verhef, wat sover as moontlik onveranderd van geslag tot geslag oorgedra moet word. Hierdie gevaar kan slegs vermy word as erns gemaak word met die feit dat die konteks waarbinne 'n tradisie oorgedra word, nie staties is nie, maar voortdurend verander. Só is daar 'n hemelsbreë verskil tussen die konteks waarbinne die Christelike tradisie ontstaan het, en die konteks waarbinne gelowiges tans daardie tradisie oordra aan die volgende geslag. Juis daarom is tradisie en interpretasie onafskeidbaar aan mekaar verbonde. Dit is verder uit die Skrif duidelik dat daardie interpretasie nie reglynig en probleemloos verloop nie, maar dat konflik en protes 'n wesenlike deel van die oordrag van tradisie is.

Clapsis (1995:80) dui die weiering om in gesprek te tree met die wêreld soos dit nou daar uitsien, aan as die kern-eienskap van tradisionalisme.<sup>21</sup> Die Christelike tradisie het dus altyd twee interpretasietake. Aan die een kant word die Skrif vertolk, aan die ander kant

<sup>19</sup> Bruce (1988:48) merk tereg op: "Even within the Christian community, and even in totally biblicist circles, it is useless to quote a Bible text as a clinching argument unless there is agreement on its meaning." Hy wys daarop dat die Judaïsme en die vroeë kerk dieselfde Skrif gehad het, maar wyd uiteenlopende interpretasie-tradisies, sodat ooreenkoms oor die betekenis van die Skrif nie bereik kon word nie.

<sup>20</sup> Ebeling (1954:35) waarsku teen "...des selbstvergessenen Traditionalismus auf der einen Seite und der geschichtsvergessenen Traditionsfeindlichkeit auf der andere Seite."

<sup>21</sup> "Traditionalism refuses to engage the gospel in conversation with the present world and grants priority to history instead of eschatology in the explication of the Gospel. The best remedy to this problem is a conscious awareness of the dynamic nature of tradition, a living witness of God's Spirit in the Church's life." (Clapsis, 1995:80)

die wêreld waarbinne die tradisie tans oorgedra moet word (Schori, 1995:14).<sup>22</sup> Dit is die krag van die reformatoriese visie op tradisie: dat dit die kwessie van interpretasie sentraal stel. Hieroor skryf Bauckham (1988:128, primêre beklemtoning) tereg:

"The tradition as in *this* sense interpretative of Scripture is no mere repetition or translation of Scripture, but really creative of the fresh meaning which is generated in the encounter between Scripture and each new context in which its message is heard."

Die belangrikheid van die dubbele interpretasietaak kan ook vanuit 'n ander hoek belig word. Interpretasie gaan dikwels ook om keuses. Daar is verskillende moontlike maniere waarop die Skrif, of die moderne wêreld, vertolk sou kon word – en teoloë moet voortdurend keuses maak na gelang van die relatiewe geloofwaardigheid van die verskillende moontlike verstaanswyses waarmee hulle gekonfronteer word. Daarom kan Schori (1995:10) beweer dat die tradisie-proses altyd 'n kwessie van toetsing en keuses is. Hy verwys in dié verband na 1 Tessalonisense 5:21, waarvolgens gelowiges die uitsprake van dié wat die boodskap verkondig, moet toets sodat hulle kan behou wat goed is.

Die kerklike tradisie as geskiedenis van die interpretasie van die Skrif moet daarom ook verstaan word as die geskiedenis van fundamentele keuses wat in die loop van eeue deur die kerk gemaak is.<sup>23</sup> Tradisie bevry die kerk van die onmoontlike ideaal om in elke geslag van nuuts af te probeer nadink oor die Skrif, asof vorige geslagte geen bydrae te make het tot die moderne teoloog se insig in die Skrif nie.<sup>24</sup> Die saak het egter ook 'n ander kant. Dit is moontlik dat die kerk in bepaalde opsigte, miskien selfs in fundamentele opsigte, verkeerd gekies het, maar dat daardie foutiewe keuse ingegraveer is in mense se denkwysse en vervleg is met 'n gevestigde institusionele orde, sodat dit moeilik weer ongedaan gemaak kan word.

<sup>22</sup> Newbigin (1996:48) trek die twee interpretasietake saam deur na die Skrif te verwys as die leidraad aan die hand waarvan die kerk die geskiedenis verstaan, waarna hy beweer: "...it seems clear that we cannot follow this clue without taking into account the way that it has been followed in the past."

<sup>23</sup> So skryf Ebeling (1954:34): "Tradition ist vorgegebene Entscheidung, Begrenzung der Möglichkeiten durch gestaltete Wirklichkeit. Sie vernichtet nicht schlechthin die Freiheit der Entscheidung, aber sie setzt der Freiheit den Rahmen ihrer Entscheidungsmöglichkeit."

<sup>24</sup> Oor die positiewe betekenis hiervan sê Knight (1977:1): "...tradition saves each generation from having to start life entirely afresh..."



Omdat geloofstradisie keuses behels wat in die verlede deur 'n geloofsgemeenskap gemaak is en as bindend vir die hede beskou word, ontstaan die vraag na die vryheid van die gelowige ten opsigte van daardie keuses. Knight (1977:1-2) wys op tradisie se vermoë om die mens aan bande te lê. Dit is hierdie vermoë wat veroorsaak dat tradisie vir baie mense 'n negatiewe konnotasie het.<sup>25</sup> In tradisionalisme word tradisie 'n absolute mag waarvoor die individu moet buig. Die keuses wat in die tradisie gemaak is, moet sonder meer ook sy keuses wees, sonder enige moontlikheid van teenspraak of protes.

'n Tradisie wat protes onderdruk, of selfs die moontlikheid van protes ontken, verval in tradisionalisme. Dit is opvallend dat die geloofstradisie in die Skrif 'n groot ruimte laat vir protes teen tradisionalisme. Hier speel die spanning tussen tradisionele waarheid en dit wat die gelowige in sy huidige konteks as waarheid ervaar, 'n belangrike rol. Die tradisie verkondig byvoorbeeld dat God goed is vir dié wat Hom dien (Ps 73:1), maar die gelowige ervaar dat hy deur ramp op ramp getref word (Ps 73:14).

Habakuk 3:2 is die pleitgebed van 'n gelowige wat gevoed is deur die tradisie - maar wie se lewenservaring nie daardie tradisie bevestig nie: "Here, ek het gehoor wat van U vertel is en ek is vervul met ontsag vir wat U gedoen het. Doen dit tog ook in ons tyd, laat u daad ook in ons tyd ervaar word." Psalm 44 begin met die tradisie: "Met ons eie ore het ons gehoor, o God, ons vaders het ons dit vertel, hoe U in die ou dae, in die gryse verlede, 'n groot daad gedoen het." (Ps 44:2) Dan kom die protes: "Tog het U ons nou verstoot en ons in die skande laat kom..." (Ps 44:10); "Ons het nie afvallig geword nie en van u pad nie afgewyk nie. Tog het U ons verwoes..." (Ps 44:19-20)

Wat die geloofstradisie in die Ou Testament boeiend maak, is dat eerlikheid oor die spanning tussen tradisie en lewenservaring so 'n belangrike *deel van daardie tradisie* is. Crenshaw skryf byvoorbeeld oor protesliteratuur in die Ou Testamentiese tradisie.<sup>26</sup> Hy

<sup>25</sup> Daarom praat Ebeling (1954:34) van die verhouding tussen tradisie en vryheid as: "...einer Spannung, die eine sehr verschiedenartige Lösung erfahren kann."

<sup>26</sup> "...the doubting thought produced a significant literature of dissent within Israel..." (Crenshaw, 1977:249) Dat daar so 'n protesliteratuur bestaan, is nie so opvallend nie, maar die feit dat dit deel word van die sentrale geloofstradisie is wel: "The resiliency of Israelite faith enabled traditionalists to record such dissent and thus to take it into account rather than to snuff out the flaming query." (Crenshaw, 1977:256).



wys veral op die radikale protes van Job en Prediker. By Job vind hy die pyn van 'n mens wie se ervaring die tradisie weerspreek.<sup>27</sup> Tog is Job se worsteling net moontlik in die lig van die tradisie self:

"This source, the memory of a prior relationship both profound and mutual, enables Job to wrestle with the Lord in confidence that God can be trusted despite all evidence to the contrary. The traditions to which he was heir and personal validation of their major proclamation has taught Job that the divine word should be pursued, not eluded." (Crenshaw, 1977:253)

In hierdie verband moet ook gewys word op die profetiese protes. As 'n mens die felle woorde van die profete lees, kan hulle as tradisie-vyandig beskou word. Zimmerli (1977:70) wys byvoorbeeld op negatiewe profetiese uitsprake oor sekere tradisies, en sê dan: "In all of this, it is time-honored tradition, that which bore Israel's identity as the people of Yahweh, that is destroyed." Voorbeelde hiervan is Hosea 11:9b ("...julle is nie my volk nie en Ek is nie julle God nie."), of Amos 9:7a ("Julle Israeliete is vir My nie anders as die Kussiete nie, sê die Here.").

Nogtans moet die profete se aansluiting by die tradisie nie onderskat word nie. Zimmerli (1977:70) sê dat die profetiese polemieë gebou word op die gemeenskaplike grond van Israel se geloofsbelydenisse en kultiese tradisie. Die profete kan dus nie as revolusionêre nihiliste ten opsigte van Israel se geloofstradisie gesien word nie. Die profetiese protes teen die sondes van die volk moet verstaan word in die lig van die tradisie. Jesaja se aanklag dat die volk die Here wat hulle opgevoed het nie ken nie (Jes 1:2-3) is net moontlik teen die agtergrond van die tradisie van die uittoeg en intog.<sup>28</sup> In hierdie verband kan ook verwys word na Hosea 11, waar die Here se bewoë reaksie op sy volk se ontrou gevind word: "Toe Israel nog 'n kind was, het Ek hom al liefgehad..."

<sup>27</sup> "Job utters the lone individual's agonizing cry and the collective experience of God's people. Experience had failed to confirm the belief that virtue receives its award." (Crenshaw, 1977:253)

<sup>28</sup> "Die profete gebruik dikwels tradisies en transformeer dit om aan te pas by hulle besondere boodskap, bv die nuwe exodus, die nuwe verbond en die nuwe heerskappy van God op Sinai." (Fensham, 1979:32) In hierdie verband skryf Newbigin (1996:44): "The many-layered material of the Old Testament is witness to the repeated telling of the fundamental story in new terms for new occasions."

In plaas van 'n konflik tussen die profete en die tradisie, sou 'n mens dus eerder moet praat van 'n konflik wat saamhang met die tradisie.<sup>29</sup> In hierdie konflik het die profete aan die een kant gestaan, met die vals profete, baie van die priesters, die adel en koninklikes aan die ander kant. Soos met Job en Prediker, het die profetiese protes uiteindelik ook deel geword van die Ou Testamentiese tradisie.<sup>30</sup> Soos Kapelrud (1977:112) aandui, was dit uiteindelik die kultus wat die profetiese tradisie oorgedra het.<sup>31</sup> Dit beteken dat die kultiese tradisie nie eensydig negatief beoordeel mag word nie. Verder moet konflik rondom die tradisie aanvaar word as 'n wesenlike deel van die Ou Testamentiese tradisie.<sup>32</sup>

Jesus Christus se houding teenoor die tradisie moet ook in die lig van die profetiese kritiek verstaan word. Aan die een kant sluit Jesus, volgens die sinoptiese evangelies, baie nou aan by die tradisie: "Moenie dink Ek het gekom om die wet en die profete ongeldig te maak nie. Ek het nie gekom om hulle ongeldig te maak nie, maar om hulle hulle volle betekenis te laat kry." (Matt 5:17) Aan die ander kant lewer Jesus skerp kritiek op die "oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte" (Matteus 15:2). Jesus se houding teenoor die belangrike draers en vertolkers van die tradisie is egter nie eensydig negatief nie.<sup>33</sup> Selfs in Matteus 23, sekerlik die skerpste aanval op die skrifgeleerdes en Fariseërs, sê Jesus: "Die skrifgeleerdes en Fariseërs het die gesag om die wet van Moses te vertolk. Julle moet alles doen en onderhou wat hulle vir julle sê..." (Matt 23:2-3)

<sup>29</sup> Clements (1975:3-4) skryf in dié verband: "Thereby we can see that their preaching represented a kind of internal dialogue within Israel in which a number of accepted ideas and institutions were subjected to a searching scrutiny."

<sup>30</sup> Hieroor skryf Clements (1975:3): "That prophecy created distinctive traditions of its own, which could in retrospect be looked at together as forming a kind of unified prophetic tradition, should not be denied."

<sup>31</sup> Kapelrud (1977:124) sê ook: "For the very existence of the Old Testament we have the Israelite cult to thank. In the long run, its theological reworking of the traditions was victorious."

<sup>32</sup> Die spanning tussen die profete en die kultus moet nie oorbeklemtoon word nie. Hieroor skryf Olivier (1985:58): "Die profete se oproep tot bekering was nooit 'n wegroep van die geïnstitusioneerde kultus om elkeen in die vryblywende vryheid van 'n mistieke ervaring met God te gaan deel nie. Die bekeringsoproep was juis om sin en inhoud aan hulle kultus te gee en dit suiwer en reg te stel..."

<sup>33</sup> Grant (1976a:2) lê klem op die negatiewe houding wat Jesus teenoor Joodse oorlewering gehad het, maar maak te min van die ander kant van Jesus se houding teenoor tradisie, asook van die feit dat Jesus se protes sy wortels in die Ou-Testamentiese tradisie gehad het. Bruce (1988:45) wys daarop dat die geloofstradisie van Israel, by name die dekalog en skeppingsgeloof, 'n rol gespeel het in Jesus se kritiek.



Teenoor die tempel as institusionele vergestaltung van die tradisie is Jesus ook nie bloot negatief nie. Die reiniging van die tempel (Matt 21:12-17) getuig beslis nie van 'n lae waardering vir die tempel nie. Jesus protesteer teen die misbruik van die tempel. Hy gebruik die tempel om blindes en kreupeles (wat tradisioneel uitgesluit is uit die tempelaanbidding) daar te genees (Matt 21:14). Jesus se protes teen én vryheid van tradisionalisme het diep wortels in die Ou Testamentiese tradisie self.

Die beeld van die ontplooiing van die geloofstradisie wat in die Skrif gevind word, maak dit duidelik dat egte tradisie nie 'n onveranderde oordra van 'n bepaalde kultuur van geslag tot geslag kan wees nie.<sup>34</sup> Egte tradisie beteken ook nie dat die interpretasiekeuses wat die kerk deur die eeue gemaak het, kritiekloos oorgeneem word nie. Ewe min moet tradisie gesien word as 'n reglynige, harmonieuse ontplooiing van die waarheid. Dit is eie aan die Bybelse tradisie – en daarom ook van die kerklike tradisie as geskiedenis van die uitleg van die Bybel – dat dit met konflik, protes en radikale breuke sal ontvou deur die eeue.

Tradisie gaan nie nét om kontinuïteit nie (Bauckham, 1988:129). Nogtans kan die belangrikheid van kontinuïteit nie ontken word nie. Die profete breek in hulle prediking met verskeie populêre opvattinge van die Israelitiese geloofstradisie. Tog het hulle steeds die godsnaam Jahwe gebruik - en daarmee gepraat oor *dieselfde* God as die tradisie (Zimmerli 1977:70-71). Na die breuk tussen sinagoge en kerk was dit vir die vroeë kerk steeds belangrik om te bely dat hulle oor dieselfde God as Israel praat, die God van Abraham, Isak en Jakob. Die reformatore, op hulle beurt, wou nie oor 'n ander God praat as die drie-enige God wat deur die eeue deur die katolieke kerk bely is nie.

Die vraag is waarin die kontinuïteit van die geloofstradisie geleë is. Wat die kerk tans bely en beleef is in baie opsigte anders as wat die kerk in die eerste eeu bely en beleef het. Op watter gronde kan die kerk vandag daarop aanspraak maak om in kontinuïteit met die vroeë kerk te staan? Hierdie probleem is veral belangrik in die lig van die feit dat daar nie net een Christelike tradisie is nie, maar 'n veelheid tradisies wat radikaal van mekaar verskil, maar wat almal aanspraak maak op kontinuïteit met die vroeë kerk. Wanneer

<sup>34</sup> "Continuity should not be confused with sameness, the repetition of the past without any recognition of the present." (Clapsis, 1995:52)

gaan 'n interpretasie so ver dat dit nie meer as deel van die tradisie gesien kan word nie, en wanneer is dit bloot 'n nuwe manier om te sê wat die kerk deur die eeue gesê het?<sup>35</sup>

By Ebeling, sowel as in die **Faith and Order Paper No. 99** van die Wêreldraad van Kerke vind 'n mens die onderskeid tussen Tradisie en tradisies in die kerk.<sup>36</sup> Tradisie (met 'n hoofletter) dien dan as aanduiding van die evangelie of die verkondiging van Jesus Christus; tradisies is dan die menslike oorleweringe aangaande die Tradisie. Hierdie onderskeid is problematies. Dit maak van Tradisie 'n Platoniese ideaal waarvan die bestaan veronderstel word, maar wat nêrens in 'n suiwere vorm in al die tradisies van die kerk gevind word nie, en wat nooit in sy suiwere vorm beskryf kan word nie. Enige poging om die Tradisie te omskryf, sou ook 'n "menslike oorlewering" aangaande die Tradisie wees. 'n Mens sou wel kon poog om 'n "groot gemene deler" tussen al die verskillende Christelike tradisies op te stel, maar die resultaat sou waarskynlik so yl en bloedloos wees dat dit kwalik as die hart van die Christelike geloof, die Tradisie, beskou sou kon word.

Die probleem in verband met tradisies en Tradisie word duidelik sigbaar in Hans Küng se poging om 'n konstante moment te identifiseer in die wisselende interpretasies wat van die Christelike geloof gemaak is. Hy maak gebruik van Thomas Kuhn se paradigma-teorie en wil aantoon dat die groot paradigmas van die Christelike geloof tog 'n kontinue boodskap uitgedra het. Dié konstante sentrum vind Küng (1995:59) in geloof in Jesus, die Here wat gekruisig is en opgestaan het; geloof in die God van Abraham wat deur Jesus sy Vader genoem is; en geloof in die krag van die Gees van God wat in en deur Jesus kragtig werksaam geword het. Vir Küng lê die kontinuïteit en identiteit van die Christelike geloof, te midde van die groot diversiteit van interpretasies, in hierdie drievoudige geloof.

By alle waardering vir die wyse waarop Küng op hierdie wyse die eenheid van die Christelike geloof wil aandui, en wil wegkom daarvan om 'n bepaalde tradisie (soos die

<sup>35</sup> Dis dieselfde probleem wat Harrelson (1977:16) aan die orde stel: "The process of handing it down will be marked by acts of interpretation, of course; even so, the essential elements of the tradition, the *traditum*, must be there and recognizably there."

<sup>36</sup> "The traditions in Christian history are distinct from, yet connected with, the Tradition." (Flesseman-Van Leer (Ed), 1980:21). Ebeling (1954:67) praat van 'n noodwendige "Doppeling im Traditionsbegriff..."



Rooms-Katolieke tradisie) sonder meer met die Tradisie gelyk te stel, moet gesê word dat sy opvatting van die “kerngeloof” juis die probleem aandui. Vir baie Christene in die Ortodokse, Rooms-Katolieke en Protestantse paradigmas sal die manier waarop Küng byvoorbeeld die geloof in Jesus omskryf, doodeenvoudig minder sê as wat hulle vir die “hart” van hulle geloof aanvaarbaar sou kon vind.

Küng se opvatting van die “kerngeloof” het deels daarmee te doen dat hy besondere moeite doen om sy rekonstruksie van die vroeg-kerklike (Joods-apokaliptiese) paradigma, sowel as die paradigma van moderniteit, deeglik in beskouing te neem in sy bepaling van wat gemeenskaplik is. Daarom kan ‘n voluit trinitariese belydenis vir hom nie deel van die kern uitmaak nie, en ook nie die belydenis van Jesus as ware mens en ware God nie.

Die belangrike vraag is: as jy so ‘n “kern” probeer identifiseer, ‘n Tradisie wat teruggevind kan word in al die tradisies – watter tradisies gaan jy in beskouing neem om die Tradisie te probeer vasstel? Küng maak gebruik van vyf groot “paradigmas” in die Christelike geloof en probeer sover as moontlik kennis neem van beskouinge wat deur die Ortodokse, Rooms-Katolieke en Protestantse tradisies as ketters beskou is; maar ook hy moet iewers ‘n grens trek tussen dit wat as “Christelik” en “nie-Christelik” beskou kan word. Daardie grens vind hy in sy drievoudige geloof in Jesus, die Vader en die Gees. Dit beteken egter dat hy in ‘n sirkelredenasie beland. Die tradisies wat beweeg binne die grense van die Tradisie soos hy dit omskryf, is ook die tradisies waarby hy hom bepaal in sy strewe om die Tradisie vas te stel.

Enige onderskeid tussen Tradisie en tradisies, en enige poging om Tradisie te omskryf, sal in dieselfde sirkelredenasie beland. Dit laat die vraag ontstaan of die onderskeid hoegenaamd bruikbaar is. Aan die ander kant is so ‘n tipe onderskeid noodsaaklik indien ‘n mens nie triomfalities wil dink oor jou eie tradisie (en dit wil gelykstel aan die Tradisie) nie. Gesien die versplintering van die Christelike kerk in ‘n klomp kerke en tradisies moet aanvaar word dat geen tradisie die volle waarheid aangaande Christus uitspreek nie. Daarom word die onderskeid tussen Tradisie en tradisies hier slegs gehandhaaf as ‘n kritiese beginsel, ook teenoor die gereformeerde geloofstradisie. Terselfdertyd sal nie gepoog word om ‘n konstruksie van die Tradisie self te maak nie. Die gedagte is eerder

dat gelowiges in hulle kritiese omgang met hulle eie tradisie voortdurend sal besef dat die Tradisie groter is en dat hulle hulle eie tradisie voortdurend moet probeer verruim om meer van die volheid van die Tradisie te probeer benader.<sup>37</sup>

Die vraag moet dan gestel word na hoe 'n mens die verhouding tussen die tradisies en die Tradisie voorstel. Ebeling (1954:68) stel dit duidelik dat gelowiges geen toegang tot die Tradisie het anders as deur die tradisies nie. In die **Faith and Order Paper No. 99** (Flesseman-Van Leer (Ed), 1980:22) word dieselfde standpunt ingeneem, maar word die eie tradisie tog tot 'n groot mate as struikelblok gesien: "How can we overcome the situation in which we all read Scripture in the light of our own particular traditions?"<sup>38</sup>

'n Mens sou dus die eie geloofstradisie kon verstaan as jou toegang tot die Tradisie, óf as 'n hindernis op jou pad om die Tradisie te soek. Gesien die ambivalensie van die tradisiebegrip, lê die waarheid waarskynlik by beide. Tradisies is verbinding met Jesus Christus én hindernis op die pad; dit laat gelowiges sien én dit verblind hulle. Daarmee word gesê dat 'n mens wat los van alle geloofstradisie wil leef, verarm sal word. Die mens wat 'n bepaalde tradisie onkrities wil beaam, sal egter ook die rykdom van die evangelie mis.

Samevattend kan voorlopig die volgende minimum-vereistes vir 'n verantwoorde gereformeerde visie op tradisie gestel word:

- a. Die onderskeid tussen Skrif en tradisie word gehandhaaf deur tradisie te sien as die geskiedenis van die kerklike uitleg van die Skrif.
- b. Die kerklike uitleg is nie 'n teoretiese saak nie, maar behels 'n omvattende vertolking van die Skrif in liturgie, leer en lewe.

<sup>37</sup> Die onderskeid tussen tradisies en Tradisie is ook feitlik noodsaaklik vir 'n ernstige strewe na eenheid in die kerk. Oor Tradisie en die ekumene kan Houtepen (1995b:35 ev) gelees word.

<sup>38</sup> Op die volgende bladsy word gevra: "Does not the ecumenical situation demand that we search for the Tradition by re-examining sincerely our own particular traditions?" Die konteks laat blyk dat dit veral gaan om 'n kritiese "re-examining" om by die ou geskilpunte verby te kom. Dieselfde siening van 'n eie tradisie as probleem kom voor by Rordorf & Schneider (1983:IX).



- c. Die krag van tradisie om die huidige kerklike interpretasie van die Skrif te vorm moet nie onderskat word nie, en die waarde van fundamentele kerklike beslissings in verband met die verstaan van die Skrif moet nie ontken word nie.
- d. Dit is belangrik vir 'n gereformeerde visie dat die gevaar van tradisionalisme ook ernstig opgeneem moet word. Daarom moet die kerklike tradisie doelbewus in gesprek gebring word met die huidige konteks van die kerk. Verder moet protes teen tradisionalisme as 'n wesenlike deel van die tradisie beskou word.

Hierdie vier punte laat verskeie vrae onbeantwoord. Die eerste is die vraag na die kontinuïteit in die tradisie wat kortliks hierbo bespreek is. Die tweede is die vraag na die interpretasie van die huidige konteks vir die kerk. Maak die kerk self so 'n interpretasie vanuit Skrif en tradisie – of steun die kerk in sy interpretasie van die konteks op ander vorme van kennis? In watter mate kan die kerk, byvoorbeeld, gebruik maak van die empiriese wetenskappe in so 'n interpretasieproses? In die volgende gedeelte sal die manier waarop Skrif en tradisie deur die kerk tot en met die reformasie verstaan is, aan die orde gestel word om verdere lig op hierdie vrae te probeer werp.

### 1.3 SKRIF EN TRADISIE TOT EN MET DIE REFORMASIE

Die vraag waarom dit in hierdie gedeelte gaan, is of die opvatting van tradisie as die geskiedenis van die interpretasie van die Skrif versoenbaar is met die voor-reformatoriese opvatting van tradisie. Person, wat 'n redelik negatiewe beoordeling maak van die reformatore se houding teenoor tradisie, teken die vroegkerklike tradisie as 'n ernstige strewe om na die Skrif te luister.<sup>39</sup> Flesseman-van Leer (1953:195) meen om 'n basiese ooreenstemming tussen die vroegkerklike benadering tot tradisie en die reformatoriese teologie te vind. Met verwysing na die rol van die *regula fidei* in vroegkerklike tradisie, sê sy dat die reformatoriese opvatting van 'n Skrifinterpretasie *per analogiam fidei* wesenlik nie iets anders wil sê nie. Indien dit korrek is, is dit noodsaaklik om op die spoor van die betekenis van die *regula fidei* vir die vroeë kerk te kom.

<sup>39</sup> "Perhaps one can even say that tradition, in a certain way, was the measure of the seriousness with which one listened to Scripture." (Person, 1978:228)

### 1.3.1 Die *regula fidei* in die vroeë kerk

Van Vincentius van Lerinum, uit die vierde eeu na Christus, kom die gevierde omskrywing van die katolieke tradisie: "*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*" (aangehaal in Flesseman-Van Leer, 1954:124). Hierdie woorde impliseer dat dit wat die katolieke kerk van sy tyd bely het, net so deur die apostels verkondig is, en van toe af ononderbroke en onveranderd deur die kerk oorgelewer is van geslag tot geslag, en deur alle gelowiges ook aanvaar is. Wat die ketters verkondig het, is latere afwykings van die oorspronklike leer van die apostels. Die hart van die katolieke oorlewering, of die diepste intensie daarvan, was die *regula fidei*, wat die reël was waarvolgens die Skrif korrek vertolk kon word. Dit het die demarkasie-lyn tussen ortodoks en ketters gevorm.

Dat die katolieke kerk in die tyd van Vincentius só 'n gemeenskaplike geloofsreël gehad het, kan nie ontken word nie. Die vraag is egter wat die presiese aard daarvan was. Wou die *regula fidei* – en daarmee die tradisie waarin dit beliggaam was – 'n gesagvolle bron van Godskennis naas die Skrif wees? Of sou 'n mens dit bloot kon sien as die hart van die kerklike interpretasie van die Skrif, wat meer in lyn sou wees met 'n gereformeerde verstaan van die tradisie? Om hierdie vraag te beantwoord, sal kortliks ingegaan moet word op die ontstaan van die konsep van die *regula fidei*.

Die *quod semper* van Vincentius se omskrywing is histories problematies. Hoewel dit die oortuiging van die vroeë kerk was dat sy lering identies was met wat Christus aan die apostels oorgedra het (Flesseman-van Leer, 1954:67, 100, 145), kan dit nie meer onkrities so aanvaar word nie. Die werklikheid is dat die ortodoksie langamerhand en moeisaam ontwikkel het uit 'n veelheid van standpunte wat in die eerste eeu na Christus in die kerk aanwesig was. Sieninge wat deur die katolieke tradisie van die vierde eeu as ketters afgewys was, was waarskynlik reeds in die eerste Christelike gemeentes aanwesig.<sup>40</sup> 'n Mens kan in hierdie verband onder meer wys op die feit dat die nakomelinge van die vroegste Joods-Christelike gemeente deur die katolieke kerk as ketters beskou is (Küng,

<sup>40</sup>

Hieroor skryf Fernández-Armesto en Wilson (1996:7) "Heresy had always been around. In a sense, it was older than orthodoxy, which had not been part of the armour of a Church born fully equipped, but rather the imperfect product of a long process of debate and refinement."



1995:99), hoewel hulle opvattinge waarskynlik in kontinuïteit met die geloof van die eerste gemeente in Jerusalem gestaan het.

Die diskontinuïteit tussen die apostels en die vroegkatolieke tradisie moet egter nie oorbeklemtoon word nie. Indien Gerhardson (1979:28) se siening oor die noukeurigheid waarmee tradisies in die Nuwe Testamentiese gemeentes oorgedra is,<sup>41</sup> aanvaar word, was daar waarskynlik 'n groot mate van kontinuïteit tussen die vroegkerklike tradisie en die apostels. Reeds by die apostoliese vaders kry 'n mens die oortuiging dat hulle leer van Christus self afkomstig is, en so 'n oortuiging kon sekerlik nie blote fabrikasie gewees het nie, gesien die erns waarmee hulle gedink het oor die vraag na kontinuïteit met die apostels. Terselfdertyd kan toegegee word dat die vorming van 'n ortodoksie stellig 'n baie meer tentatiewe en soekende saak was as wat Vincentius se formulering laat blyk.

Die vroegkerklike katolieke tradisie kan verstaan word as 'n bepaalde interpretasie van die Skrif en die oorlewering van die apostels. Omdat dié interpretasie binne 'n ander denkeen leëwêreld as dié van die vroegste gemeentes plaasgevind het, moes dit noodwendig soek na ander maniere om weer te probeer sê wat die apostels gesê het. Küng (1995:111 ev) praat in dié verband van 'n "paradigmaskuif" tussen die aanvanklike Joods-apokaliptiese paradigma en die hellenistiese paradigma. Binne die hellenistiese paradigma was die stryd met die gnostiek 'n belangrike vormende element vir die katolieke tradisie.<sup>42</sup>

Dit was veral in die stryd teen die gnostiek, en later rondom die belydenis van die drie-eenheid en die Christologie, dat die vraag belangrik geword het: Hoe weet ons wie is reg? Dit gee aan die kerkvaders se worsteling rondom Skrif en tradisie 'n besondere erns. Vir baie gelowiges was die onderskeid tussen ortodoksie en kettery waarskynlik nie so

<sup>41</sup> Sien ook Gerhardson 1979:31: "The pneumatic, charismatic character of early Christianity does not exclude authoritative tradition and a conscious transmission."

<sup>42</sup> "...angesichts der gnostischen Modeströmung, die unter verschiedenen Spielformen, aber durchwegs traditionsauflösend sich um diese Zeit auffallend schnell und universal verbreitet, muß das großkirchlicher Christentum sich zu einer fundamentalen Antwort aufrufen, soll es nicht in seinen Grundfesten erschüttert werden." (Rordorf & Schneider, 1983:XIII)

duidelik nie en die trek van skeidslyne het al hoe noodsaakliker geword. Skrif en tradisie moes vir die kerk die grens tussen waarheid en dwaling duidelik maak.

In die eerste gemeentes het "Skrif" slegs op die Ou Testament gedui (Grant, 1976b:19). Wat die later kerk sou ken as die Nuwe Testament was nie vir hulle "Skrif" nie, maar deel van die een tradisie van die apostels wat skriftelik sowel as mondeling oorgelewer is.<sup>43</sup> Die apostoliese vaders en die apologete wou die "Skrif" (die Ou Testament) lees in die lig van die "tradisie" (die apostoliese oorlewering). Hulle het immers in die Ou Testament niks anders gehoor nie as die verkondiging van Jesus Christus. Die vraag is of die Ou Testament binne hierdie benadering tot sy reg kon kom.<sup>44</sup>

Die totstandkoming van die Nuwe Testament kan verstaan word teen die agtergrond van die groeiende besef in die vroeë kerk dat die wederkoms nie dadelik sal plaasvind nie en dat daar dus 'n langer wagtydperk vir die kerk voorlê as wat aanvanklik gedink is (Grant, 1976b:19). Dit het daarom belangrik geword om 'n gesaghebbende korpus dokumente te hê waarin die apostoliese tradisies vervat is. Die norm vir die samestelling van hierdie korpus was apostolisiteit: die dokumente moes deur apostels of ten minste deur die direkte dissipels van die apostels geskryf gewees het. Die mondelinge oorlewering aangaande Jesus se lewe, leer, kruisdood en opstanding is daarom 'n vaste vorm gegee in die evangelies, terwyl die briewe as apostoliese verkondiging van Christus aanvaar is.

In die werk van Irenaeus en Tertullianus is die vroeë kerk se besinning verder geneem. Hoewel daar onderlinge klemverskille tussen die twee kerkvaders was, het hulle ooreen gekom daarin dat hulle drie gesagsinstansies gebruik het in hulle polemieke met die ketters:

<sup>43</sup> "...so finden wir in dieser langen Zeitspanne von fast 200 Jahren also noch gar keine 'Schrift' die als solcher der 'Tradition' gegenübergestellt werden könnte, sondern die *ganze* Masse der sich auf Jesus und die Apostel berufenden Predigt und Lehre ist 'Tradition'..." (Rordorf & Schneider, 1983:Xl, primêre beklemtoning) Grant (1976a:15-16) wys ook op die skriftelike sowel as mondelinge oorlewering van die apostoliese verkondiging, maar is geringskattend oor die waarde van die mondelinge oorlewering. Die voorbeelde wat hy daarvan vind by die apostoliese vaders bied na sy oordeel nie rede om 'n outentieke mondelinge oorlewering naas die Nuwe Testamentiese boeke te veronderstel nie.

<sup>44</sup> Flesseman-Van Leer (1954:98) dui aan hoe dit die Ou Testament geraak het: "But notwithstanding the fact that scripture is thus elevated to the greatest height in formal respect, in regard to its material content an evaporation has taken place in the Apologists."



die Skrif, die apostoliese suksessie en die kerklike *regula fidei* (Rordorf & Schneider, 1983:XIII-XIV). Hierdie siening kan uiteindelik staan as 'n konsensus van die vroeë kerk, wat reeds teen die Konsilie van Nicea as vanselfsprekend aanvaar is.<sup>45</sup>

Irenaeus en Tertullianus het reeds die Ou sowel as die Nuwe Testament as Skrif aanvaar (hoewel die kanon van laasgenoemde in hulle tyd nog nie finaal vasgestel is nie). Die Skrif het vir hulle in hulle teologie absolute gesag gehad.<sup>46</sup> Die probleem was egter dat die ketters hulle ook op die Skrif beroep het, sodat die vraag noodwendig ontstaan het: Wie lees die Skrif reg? Vir 'n antwoord op hierdie vraag verwys Irenaeus en Tertullianus die gelowige na die kerk.<sup>47</sup>

Dit is in dié verband dat die gedagte van 'n apostoliese suksessie belangrik geword het, hoewel die twee teoloë dit verskillend verstaan het. Vir Irenaeus het dit veral gegaan om 'n opeenvolging van biskoppe wat volg in die voetspore van die apostels, terwyl Tertullianus gedink het aan 'n opvolging van geslagte in die kerk: in die gemeentes wat oorspronklik deur die apostels gestig is (Rordorf & Schneider, 1983:XIV).<sup>48</sup> Volgens beide teoloë het die apostoliese suksessie aangedui waar die suiwere leer gevind kan word. Die gesag van die biskoppe of die apostoliese gemeentes was dus nie 'n selfstandige gesag los van die Skrif nie, maar wou die korrekte interpretasie van die Skrif beskerm.

Dit beteken dat 'n mens versigtig moet wees om te vra na die verhouding tussen Skrif en tradisie in die vroeë kerk, in die hoop dat die primaat van die een of die ander aangetoon sal kan word. Dit sou 'n terugprojeksie van 'n latere probleemstelling wees en sou boonop

<sup>45</sup> Vgl hieroor Person, 1978:8 en ook 217 ev.

<sup>46</sup> Ten opsigte van Tertullianus sê Flesseman-Van Leer (1954:172) byvoorbeeld: "...scripture is not only sufficient evidence, but strictly necessary evidence for proving the truth of a dogma."

<sup>47</sup> "Irenaeus says repeatedly that we shall find in the church the right exegesis of scripture, and that he who flies to her bosom will there be nurtured with the scriptures of the Lord." (Flesseman-Van Leer, 1953:132)

<sup>48</sup> Vir Irenaeus, Flesseman-Van Leer, 1954:113; vir Tertullianus, 1954:152. Sy wyt die verskil deels aan Tertullianus se Montanistiese simpatieë, terwyl Rordorf & Schneider sê dat Tertullianus meer juridies gedink het aan die tradisie as erfenis. Grant (1976b:21) lê klem daarop dat Irenaeus van mening was dat die apostoliese suksessie 'n charismatiese gawe om die ware interpretasie te gee, ingehou het.

uitmekaar haal wat vir die gevoel van die vroeë kerk ten nouste saamgehoort het. Skrif en tradisie moet eerder verstaan word in die lig van die eintlike gesag waarop die vroeë kerk hom beroep: die openbaring van God. In die Skrif en in die tradisie het ons te doen met die openbaring van God.<sup>49</sup> Grant (1976b:31-32) wys byvoorbeeld daarop dat Tertullianus, wanneer hy sekere gebruike in die kerk verdedig, skynbaar die tradisie die laaste woord gee bo die Skrif – maar dat hy in 'n latere werk presies die teenoorgestelde opvatting huldig en aan die Skrif die laaste woord gee:

"The contradiction suggests that one cannot take Tertullian altogether seriously when he insists too much on the primacy of tradition or, again, on the primacy of scripture. The ultimate authority must surely have been what lay behind both scripture and tradition: the apostolic gospel." (Grant, 1976b:32)

Irenaeus en Tertullianus se beklemtoning van die *regula fidei* moet teen hierdie agtergrond verstaan word. Die *regula fidei* was nie 'n derde instansie naas Skrif en tradisie nie. Dit was eerder die diepste bedoeling van Skrif en tradisie. Dit was die hart van God se openbaring, soos dit in Skrif en tradisie teruggevind kon word. Vir Tertullianus is die *regula* deur Christus self gegee: "This, however, does not mean that it is fully the same as revelation; it is rather the implicit, essential meaning of revelation." (Flesseman-Van Leer, 1954:166)<sup>50</sup>

Só gesien was die *regula* die Christelike geloof self, in die sin van *fides quae creditur*. Grant (1976b:22) praat van die *regula* by Irenaeus as die "...basic structure of Christianity, underlying scripture, tradition, creeds and rules." Vir Tertullianus het die moontlikheid van die *regula fidei*, as uitdrukking van die diepste intensie van Skrif en tradisie, in die eenheid en harmonie van die Skrif gelê, sowel as in die eenheid van die tradisie.<sup>51</sup> Daar het dus

<sup>49</sup> "For Irenaeus, God's revelation is to be found exclusively with the bishops, in the tradition and scripture of the church." (Flesseman-Van Leer, 1954:122) Ten opsigte van Tertullianus in sy Montanistiese fase sê sy: "...the Paraclete, in giving his new revelations, can never contradict the former revelation as it is preserved in the apostolic tradition and the scriptures, though He can certainly exceed it." (1954:156)

<sup>50</sup> Elders sê sy: "...the *regula* is a condensation and formulation of the apostolic tradition, with special emphasis upon its normative function." (1954:170)

<sup>51</sup> Vir Tertullianus was die eenheid in die tradisie veral belangrik teenoor die veelheid van ketterse opinies (Flesseman-Van Leer, 1954:160); die klem op die eenheid en harmonie van die Skrif gebruik hy as hermeneutiese stelreël ook teenoor die kettere (Flesseman-Van Leer, 1954:171 ev).



geen spanning bestaan tussen Skrif en tradisie nie. Beide het dieselfde reël vir geloof gebied.

In die praktyk het dit vir hierdie twee teoloë beteken dat die Skrif slegs aan die hand van die *regula* reg vertolk kon word. Irenaeus gebruik die volgende beeld: ketters is soos iemand wat 'n mosaïekbeeld van 'n koning neem en dan die stukke gebruik om 'n prent van 'n jakkals of 'n hond te maak. Onkundiges kan mislei word om die ketters se beeld van Jesus vir die waarheid aan te sien, maar elkeen wat Jesus ken soos Hy deur die apostels verkondig is, sal weet dat die ketters se beeld vals is (Grant, 1976b:24).<sup>52</sup>

Tertullianus is ook van mening dat iemand wat die *regula fidei* verwerp, nie die Skrif reg kan lees nie.<sup>53</sup> Dieselfde opvatting word gevind by Clemens van Alexandrië (Grant, 1976b:28). Dit is moontlik om hier van 'n vroegkerklike konsensus te praat. Hierdie aspek van die vroegkerklike tradisie kan negatief beoordeel word: dit beteken immers dat 'n mens eers met die kerk moet saamstem oor die basiese boodskap van die Skrif en tradisie voordat jy die Skrif reg kan lees - om dan die regte boodskap daarin te vind (Grant, 1976b:32). Dit is 'n vraag of die Skrif dan nog enige kritiese rol teenoor die kerk en tradisie kan speel.

Vanuit 'n ander gesigspunt moet 'n mens egter die vroeë kerk se aandrang op die *regula fidei* as leesreël vir die Skrif positief waardeur. Tertullianus se diepste protes was teen 'n geïsoleerde lees van die Bybel.<sup>54</sup> Ook Irenaeus was van mening dat die ketters nie die volle getuienis van die Skrif wou aanvaar nie, maar eiesinnige keuses gemaak het (Grant, 1976b:20). Ketters wou Skrifgedeeltes van die geheel van die Skrif isoleer. Hulle het die Skrif losgemaak van die tradisie. Hulle het geïsoleer van die kerk gelees. Daarom kon

<sup>52</sup> Grant (1976b:24) vat Irenaeus se opvatting so saam: "There is one basic meaning to the scriptures, and it comes from the authentic picture of Christ as handed down by the apostles. The Gnostics may maintain a different 'hypothesis,' but the prophets did not proclaim it, the Lord did not teach it, and the apostles did not hand it down."

<sup>53</sup> Volgens Flesseman-Van Leer (1954:181) beteken dit dat: "...scripture can be read only as it should be read in the church, i.e. by the faithful believer."

<sup>54</sup> Flesseman-van Leer (1954:181) sê die volgende oor die rede waarom Tertullianus gemeen het dat ketters nie die Skrif reg kan lees nie: "...they had taken their stand outside of tradition, and so isolated scripture."

hulle die diepste intensie van die Skrif nie snap nie. As protes teen 'n eiesinnige benadering tot die Skrif moet vroegkerklike klem op die *regula fidei* ernstig opgeneem word.

Die klem op Skrif, apostoliese tradisie en *regula fidei* sou blywende betekenis vir die Christelike kerk hê. Vanaf die vierde eeu na Christus, nadat die vervolgte kerk onder Konstantyn 'n bevoordeelde godsdiens geword het, kom daar 'n vierde element by: die ekumeniese konsilie. Weer was dit 'n stryd teen kettery wat aanleiding gee daartoe; in hierdie geval die Arianisme.<sup>55</sup>

Die konsilies het nie 'n beduidend nuwe benadering tot die basiese probleem van Skrif en tradisie gegee nie. Person wys egter daarop dat die Geloofsbelydenis van Nicea reeds by die Konsilie van Efese as geloofstradisie aanvaar is.<sup>56</sup> Hierdie ontwikkeling sou vertolk kon word as 'n groei in gesag van die biskoppe as 'n selfstandige gesagsinstansie náas die Skrif en tradisie, sodat die biskoppe nou nie net meer tradisie "aangee" nie, maar ook self kan skep.<sup>57</sup> Person is egter waarskynlik reg as hy beweer dat die biskoppe van die konsilies nie bedoel het om nuwe tradisie te skep nie, maar wel om die bestaande tradisie teen misverstand af te grens.<sup>58</sup> Dit neem egter nie weg dat die konsilies 'n besondere gesag in die vertolking van kerklike tradisie gekry het nie. In die Ortodoksie Kerk sou die sewe ekumeniese konsilies as die primêre vertolkers van die kerklike tradisie geld (Küng, 1995:227).

<sup>55</sup> "Der arianische Streit zu Beginn des 4. Jahrhunderts nimmt ein solches Ausmaß an, daß eine neue Instanz zur Entscheidung von dogmatischen und disziplinarischen Fragen geschaffen werden muß. Diese neue Instanz wird das ökumenische Konzil." (Rordorf & Schneider, 1983:XVI)

<sup>56</sup> "...at Ephesus the word tradition most often referred to the Nicene Creed... The faith of the apostles is referred to as tradition and the faith of the fathers at Nicaea is called apostolic. The Council of Ephesus saw the Nicene Creed as a faithful exposition of the apostolic faith as found in Scripture." (Person, 1978:217)

<sup>57</sup> Só Rordorf en Schneider (1983:XVII): "Die Bischöfe sind nun mit einem Mal nicht mehr bloße Treuhänder und Sachwalter des apostolischen Erbes... sondern sie sind - als heilige Konzilsversammlung - befugt, im apostolischen Geist selber neue Tradition zu setzen."

<sup>58</sup> "To declare, in the light of the Arian heresies, that the Nicene Creed is the faith of the church and the teaching of Scripture is different from saying that whatever the church teaches in the future is tradition... The fathers of the ancient councils were willing to take the first risk but stopped short of taking the second." (Person 1978:226)



Vincentius van Lerinum se "*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*" moet dus verstaan word as 'n beskrywing van die kerklike *regula fidei*, waardeur die onderliggende kontinuïteit van die kerklike verkondiging met die apostoliese evangelie aangedui word. Grant (1976b:33) dui aan dat Vincentius, soos Irenaeus, beïnvloed is deur 'n Romeinse legitimasie-model, waarin beginsels van oudheid en konsensus 'n deurslaggewende rol speel. Nie een van hierdie twee beginsels is absoluut nie: Vincentius erken dat ontwikkeling plaasgevind het (maar ontken dat daar verandering was). Hy aanvaar ook dat konsensus nie absoluut was nie (maar aanvaar dat dit tog deur 'n sterk meerderheid in die kerk bereik is).<sup>59</sup>

Teen die agtergrond van die bespreking van die vroegkerklike opvattinge in verband met Skrif en tradisie gaan nou weer na die vier vereistes vir 'n gereformeerde verstaan van tradisie, soos dit hierbo uitgespel is, gekyk word. Die doel is om die ooreenkoms en verskille aan te dui, sodat die mate waarin die gereformeerde teologie tans aansluiting kan vind by die vroegkerklike tradisie-opvatting belig kan word.

- a. *Die onderskeid tussen Skrif en tradisie word gehandhaaf deur tradisie te sien as die geskiedenis van die kerklike uitleg van die Skrif.*

Die vroegkerklike tradisie onderskei, soos aangedui, nie so duidelik tussen Skrif en tradisie nie, omdat die onderskeid nog nie vir die kerk teologies tot probleem geword het soos later in die reformatie sou gebeur nie. Nogtans kan die opvatting dat die tradisie gaan om die uitleg van die Skrif, in die lig van die rol wat die *regula fidei* speel, inpas by die vroegkerklike benadering tot tradisie. Nóg die vroegkerklike opvatting, nóg die gereformeerde opvatting benader die tradisie as 'n selfstandige saak naas die Skrif. Die ooreenkoms tussen die *regula fidei* en die reformatoriese Skrifvertolking *per analogiam fidei* moet ernstig opgeneem word, veral as gekyk word na die rol wat belydenisskrifte in die gereformeerde tradisie speel.

59

Bauckham (1988:119) skryf hieroor: "Vincent is not entirely unaware of the difficulties of ascertaining a tradition so defined." Hy voeg egter by: "Vincent is not deterred by these difficulties because his real concern is to vindicate the teaching of the contemporary church."

Beide die vroegkerklike en die gereformeerde opvattinge lê klem op 'n *kerklike* interpretasie van die Skrif en wys 'n eiesinnige, individualistiese benadering tot die Skrif af. Dit veronderstel 'n bepaalde geloofshouding by die teoloog: 'n openheid vir die insigte wat in die loop van die geskiedenis deur die kerklike vertolking van die Skrif na vore gebring is. Die teoloog is nie in die eerste plek 'n leermeester nie, maar 'n leerling. Hierdie nederige houding teenoor geloof beteken allermens 'n slaafse onderdanigheid; dit beteken nie dat daar geen ruimte vir eie besinning is nie. Dit beteken wel dat 'n teoloog goed moet verstaan waarom dit in die Christelike geloofstradisie gaan voordat selfstandige nadenke oor die geloof moontlik word. Die vroegkerklike opvatting van tradisie waarsku teen 'n oppervlakkige eiesinnigheid, waarin teoloë hooghartig en krities staan teenoor 'n geloofstradisie wat hulle nog nie behoorlik verstaan nie.<sup>60</sup> Hierdie waarskuwing behoort ook binne die gereformeerde teologie ernstig opgeneem te word.

Daar is ook wesenlike verskille tussen die vroegkerklike en gereformeerde opvattinge. Die eerste verskil lê daarin dat die kerklike tradisie binne die vroegkerklike visie 'n duidelike *normatiewe* rol speel, terwyl dit nie so duidelik is of 'n reformatoriese visie wel so 'n normatiewe rol aan die tradisie kan toeken nie. Bauckham (1988:118) tipeer die vroegkerklike benadering as 'n "ooreenkoms-model": die klem val op die ooreenkoms tussen Skrif en tradisie. Die Protestantse benadering word deur Bauckham (1988:122) as 'n "hulpmiddel-model" beskou, wat 'n meer kritiese houding teenoor die tradisie impliseer.

Die tweede verskil raak die kwessie van die tradisie as *geskiedenis* van die kerklike Skrifinterpretasie. 'n Gereformeerde tradisie-opvatting veronderstel 'n geskiedenis waarin daar konflik en breuke en wanopvattinge voorkom; die vroegkerklike visie, soos dit veral deur Vincentius verwoord word, is ten diepste ahistories en neem nie die verskillende historiese kontekste waarin die Skrif ontstaan het en waardeur die tradisie ontwikkel het, in

60

In die verband kan Vincentius van Lerinum weer aangehaal word: "Was ist das anvertraute Gut? Das heißt, was dir anvertraut ist, nicht was du erfunden hast; was du empfangen, nicht was du ausgesonnen hast; eine Sache nicht des Erfindungsgeistes, sondern der Lehre, nicht privater Anmaßung, sondern öffentlicher Tradition; eine Sache, die dir zugebracht, nicht von ihr hervorgebracht ist; wovon du nicht der Urheber, sondern der Hüter sein sollst, nicht der Stifter, sondern der Schüler, nicht der Führer, sondern der Nachfolger." (In: Rordorf & Schneider, 1983:191)



ag nie.<sup>61</sup> 'n Interessante newe-effek van hierdie ahistoriese benadering tot die tradisie, volgens Grant (1976b:34) is dat vervalsings van teologiese dokumente in die tyd van Vincentius 'n algemene praktyk geword het, omdat teoloë wou bewys dat hulle opvatting reeds in die tweede eeu deur Christelike skrywers gehuldig is. 'n Gereformeerde benadering sal nie hierdie weg kan opgaan nie, maar moet tradisie juis as historiese ontwikkeling ernstig opneem.

Die derde verskil gaan oor die opvatting van 'n *kerklike* uitleg. Binne die vroegkerklike opvatting word "kerk" en "hiërargie" baie nou aan mekaar gekoppel, sodat die kerklike uitleg primêr die uitleg deur kerklike ampsdraers is. Dit is veral waar van Vincentius se opvatting van konsensus.<sup>62</sup> Daarteenoor lê gereformeerde teologie meer klem op die kerk as gemeenskap van gelowiges wat deur die Gees gelei word om die Skrif te verstaan. Hier kan twee verwante vrae gestel word. Die eerste is of die vroegkerklike opvatting nie noodwendig tot 'n kerklike selflegitimisasie lei nie, terwyl die gereformeerde opvatting meer ruimte laat vir kritiek op die kerk. Die tweede is of so 'n gereformeerde visie nie uiteindelik uitloop op 'n individualistiese benadering tot die Skrif, waarin die rol van die ampte en kerklike vergaderings onderskat word nie. Hierdie vrae sal slegs in die lig van die bespreking van die ontwikkeling van die gereformeerde tradisie beantwoord kan word.

*b. Die kerklike uitleg is nie 'n teoretiese saak nie, maar behels 'n omvattende vertolking van die Skrif in liturgie, leer en lewe.*

Dit is stellig op hierdie punt dat 'n gereformeerde opvatting van tradisie die meeste kan leer by die vroegkerklike benadering. Clapsis, wat vanuit 'n Oosters-Ortodokse hoek skryf oor Skrif en tradisie, maak byvoorbeeld baie van die liturgie as die konteks waarbinne die Skrif gelees word. Hy beweer dat die liturgie nie sonder die Skrif beleef kan word nie, maar dat die Skrif nie op 'n ander manier as deur die liturgie ten volle toegeëien kan word nie (Clapsis, 1995:64). Daarom is die eenheid van Skrif en liturgie vir hom die

<sup>61</sup> "It does not take into account historical conditioning in scripture itself or among the transmitters of tradition." (Grant, 1976b:34)

<sup>62</sup> Bauckham (1988:119-120) wys op die rol wat die hiërargie by Vincentius speel: "...in his understanding of consensus not everyone counts equally: priests count more than laymen, bishops more than priests, synods and councils more than individual bishops."

hermeneutiese sleutel vir 'n eg kerklike interpretasie van die Skrif. 'n Gereformeerde visie op tradisie en Skrif sal waarskynlik meer krities staan teenoor die liturgie as Clapsis, maar sal steeds die band tussen liturgie en Skrifverstaan ernstig moet opneem.<sup>63</sup>

'n Belangrike vraag wat aan die vroegkerklike tradisie-opvatting gestel moet word, raak weereens die kwessie van die *kerklike* interpretasie. By die vorige punt is reeds aangedui dat "kerklik" hier primêr dui op die hiërargie van die kerk (in onderskeid van die leke). Die vraag is of dit nie neerkom daarop dat die "leke" gedegradeer word tot passiewe ontvangers eerder as aktiewe vertolkers van die tradisie nie. Die belangrikheid van hierdie vraag lê daarin dat daar in die Nuwe Testament 'n sterk band veronderstel word tussen die leer van die apostels en aktiewe dissipelskap in die gemeente (McClendon, 1994:26). Newbigin (1996:45) praat daarom van 'n "continuing tradition of Christian discipleship". So 'n omskrywing staan nie teenoor 'n reformatoriese verstaan van tradisie as die geskiedenis van kerklike Skrifuitleg nie, maar wil duidelik maak dat die Skrif juis in 'n lewe van dissipelskap uitgelê word. 'n Tweedeling van die kerk in "ampte" en "leke" moet noodwendig die eenheid van uitleg en dissipelskap in gedrang bring. Dit is egter ook 'n vraag of daardie eenheid voldoende gerespekteer word in die gereformeerde tradisie.

- c. *Die krag van tradisie om die huidige kerklike interpretasie van die Skrif te vorm moet nie onderskat word nie, en die waarde van fundamentele kerklike beslissings in verband met die verstaan van die Skrif moet nie ontken word nie.*

Die vroegkerklike tradisie-opvatting heg 'n hoë waarde aan die betekenis van die besluite wat in die loop van die kerk se geskiedenis in verband met Skrifinterpretasie geval het. Clapsis wys daarop dat dit goed inpas by die algemeen-aanvaarde hermeneutiese uitgangspunt dat geen eksegeese sonder vooronderstellings gedoen kan word nie. Hierby kan 'n gereformeerde opvatting aansluit, maar met die kritiese voorbehoud dat die aspek van tradisie nie net positief verstaan mag word nie. Tradisie kan ook die kerk se uitsig op

63

Peterson maak byvoorbeeld gebruik van die liturgiese situering van sekere Bybelboeke in die Joodse tradisie om sekere perspektiewe vir die pastoraat na vore te bring. Hy skryf: "Worship is the setting in which the Megilloth are discovered to be useful for pastoral work. Read and studied in their historical settings, the Megilloth develop one set of interpretations. Listened to in the midst of an act of worship... they develop meanings that are quite different." (Peterson, 1980:17-18) Die vraag moet gestel word of die sistematiese teologie in die gereformeerde tradisie genoeg gemaak het van die liturgiese lesing van die Skrif.



sekere aspekte van die Skrif en geloof belemmer, veral as die tradisie op 'n ahistoriese wyse gelyk gestel word aan die verkondiging van die apostels. Die kriteria waaraan die tradisie getoets kan word waarmee die vroegkerklike opvatting werk, is nie duidelik genoeg om werklik 'n kritiese omgang met die tradisie moontlik te maak nie.<sup>64</sup> Die vraag of die skerper onderskeid tussen Skrif en tradisie waarmee die gereformeerde teologie werk, wel as so 'n duidelike kriterium kan dien, sal aandag moet ontvang.

- d. *Dit is belangrik vir 'n gereformeerde visie dat die gevaar van tradisionalisme ook ernstig opgeneem moet word. Daarom moet die kerklike tradisie doelbewus in gesprek gebring word met die huidige konteks van die kerk. Verder moet protes teen tradisionalisme as 'n wesenlike deel van die tradisie beskou word.*

Uit die bespreking van die eerste drie punte sal dit reeds duidelik wees dat die belangrikste probleem ten opsigte van die vroegkerklike tradisie-opvatting juis hier lê: die vraag of hier werklik ruimte gelaat word vir protes teen tradisionalisme. Grant (1976b:34) skryf byvoorbeeld oor Vincentius se opvatting van kerklike konsensus: "...in actual practice it usually involves simply neglecting or condemning those with whom the majority disagree." Verder kan gewys word op die feit dat die Ou Testament se eie aard in 'n groot mate verlore gaan omdat dit so sterk vanuit die kerklike *regula fidei* benader word. Dit bring mee dat die Ou Testament *formeel* 'n groot gesag gedra het, maar *inhoudelik* nie werklik invloed uitgeoefen het nie. Die vraag ontstaan daarom of daar werklik ruimte was vir die profetiese kritiek teen tradisionalisme om gehoor te word, en of die protes teen die tradisie soos ons dit by Job en Prediker vind, werklik behoue gebly het in die kerklike tradisie. Ook hierdie vraag is van baie groot belang vir 'n soeke na 'n gereformeerde opvatting van die Christelike tradisie.

Die twee vrae wat ten opsigte van 'n gereformeerde tradisie-begrip voorlopig onbeantwoord gelaat is – die vraag na kontinuïteit en die vraag na die rol van ander vorme van kennis, byvoorbeeld die empiriese wetenskappe – bly problematies. Die vroegkerklike

64

Clapsis (1995:83) wys op 'n sterk konserwatiewe neiging in die Oosters-Ortodokse tradisie. Küng (1995:265-269) meen ook dat die Ortodokse Kerk in 'n groot mate vasgeval het in liturgiese en teologiese tradisionalisme. Houtepen (1995b:51) skryf dat tradisie hier "a backward-looking skill" word.

opvatting konstrueer die kontinuïteit op 'n ahistoriese wyse wat, soos reeds aangedui, nie bevredig nie. Die vraag is of dit moontlik is om die historiese aard van die tradisie ernstig op te neem en nog steeds 'n bepaalde kontinuïteit aan te dui. Die ahistoriese benadering tot die tradisie beteken dat die vertolking van die huidige konteks nie in die vroegkerklike benadering gesien is as 'n selfstandige aangeleentheid waarby van "neutrale" kennis gebruik gemaak kan word nie. Die tradisie funksioneer hier as omvattende werklikheid vir die kerk, sodat ander vorme van kennis diensbaar gemaak kan word aan die tradisie.<sup>65</sup> Die vraag is of 'n hedendaagse gereformeerde benadering hierdie omvattende aard van tradisie kan herwin, en of dit wel wenslik is om só 'n herwinning aan te durf.

Samevattend kan gesê word dat die vroegkerklike visie op tradisie die gevaar loop om in tradisionalisme te verval. Hierdie gevaar word nog sterker in die ontwikkeling van die Rooms-Katolieke opvatting van Skrif en tradisie. Hierdie ontwikkeling sal nou bespreek word.

### 1.3.2 Die Rooms-Katolieke kerk voor die reformatie

Die Rooms-Katolieke opvatting van die verhouding tussen Skrif en tradisie waarteen die reformatore gereageer het, staan in belangrike opsigte in kontinuïteit met die vroegkerklike opvatting. Die opvatting van tradisie as die gesaghebbende uitleg van die Skrif deur die kerk het deur die Middeleeue behoue gebly.<sup>66</sup> Volgens McGrath het die Middeleeuse kerk ook die Skrif as enigste bron van dogma vir die kerk beskou.<sup>67</sup> Verder is die siening dat "kerklike uitleg" dui op 'n uitleg deur die amptelike kerk (teenoor die leke), wat reeds by Vincentius 'n belangrike rol gespeel, ook deur die Rooms-Katolieke Kerk gehandhaaf. 'n Teoloog soos Tertullianus se siening dat sekere gebruike wat nie in die

<sup>65</sup> Hierdie veronderstelling word bevestig deur dit wat Pailin (1988:210 ev) oor die kerkvaders, by name Augustinus, se benadering tot ander vorme van kennis (soos die Platonistiese filosofiese insigte) skryf. Christene kan sulke insigte toe-eien, maar die werklik waardevolle kennis oor die fundamentele aard van die werklikheid word in die Skrif en tradisie gevind.

<sup>66</sup> Oor die vroeë Middeleeue skryf McNally (1976a:41): "This then, is tradition – the gospel read in the context of the church, interpreted by the church and passed on by the church through the ages." Daarom is daar geen skerp onderskeid gemaak tussen Skrif, tradisie en kerk nie.

<sup>67</sup> "Theological authority is understood to be primarily invested in scripture itself, and only in a derivative and restricted manner in the decisions of the pope." (McGrath, 1993:144)



Skrif voorgeskryf word nie, wel op grond van die kerklike tradisie aanvaar moet word, het ook 'n belangrike rol gespeel.

Tradisie is deur die Middeleeuse Rooms-Katolieke Kerk gesien as Skrifinterpretasie, maar ook as selfstandige, aanvullende bron vir die leer van die kerk. Dit lei tot die hipotese dat daar eintlik meer as een tradisie-opvatting in omloop was. McGrath (1993:141) onderskei in navolging van Oberman tussen Tradisie 1 en Tradisie 2.<sup>68</sup> Dit wat Oberman as Tradisie 1 bestempel, is wesenlik die tradisie-opvatting wat by die vroeë kerk ook voorgekom het.<sup>69</sup> McGrath (1988:97) omskryf dit as die "single source theory of doctrine" omdat die Skrif hier die enigste bron vir die leer is, terwyl die tradisie wys op die kerklike interpretasie van die Skrif deur die eeue. Tradisie 2 is die siening dat tradisie naas die Skrif staan as selfstandige bron vir die leer van die kerk.<sup>70</sup> Tradisie 2 sou, volgens Oberman, in die loop van die Middeleeue al hoe sterker geword het totdat dit die dominante tradisie-opvatting geword het (Tavard, 1976:89).

Die onderskeid tussen Tradisie 1 en Tradisie 2 het wel 'n heuristiese waarde, omdat dit as tipologie kan dien om die verskillende aspekte van die kerklike tradisie binne die Rooms-Katolieke benadering duidelik te maak. Nogtans moet daarop gewys word dat hierdie onderskeid nie as 'n direkte beskrywing van die Middeleeuse Rooms-Katolieke tradisie-beskouing gesien kan word nie. Die Rooms-Katolieke benadering sien tradisie as 'n eenheid wat verskillende kante het: Skrifinterpretasie sowel as aanvullende oorleweringe. In die verdere beredenering sal Tradisie 1 en 2 daarom slegs gerieflikheidshalwe gebruik word, sonder om daarmee te impliseer dat die onderskeid werklik in die Middeleeue gefunksioneer het.

<sup>68</sup> Vgl ook McGrath, 1988:97. Hoewel hy Oberman se siening oor die oorsprong van die tweede vorm van tradisie betwis, aanvaar hy tog dat daar twee vorme bestaan het (McGrath, 1993:142).

<sup>69</sup> Tradisie 1, volgens McGrath (1993:141) "...treats scripture and tradition as coinherent or coterminous, so that the *kerygma*, scripture and tradition essentially coinhere."

<sup>70</sup> "...doctrine is based upon two quite distinct sources, scripture and unwritten tradition." (McGrath 1988:97) Hoewel McGrath voorbehoude het oor die werklike invloed van hierdie siening in die middeleeue, gee hy toe: "...the late medieval tradition unquestionably included representatives of a school which insisted that 'there are many truths which are necessary for salvation which are neither contained in scripture, nor which are necessary consequences of its contents.'" (1993:146)

Dit kan as hipotese aanvaar word dat Tradisie 2 in die loop van die Middeleeue al hoe belangriker geword het, totdat die probleem tydens die reformatie op die spits gedryf is.<sup>71</sup> Die vraag wat gestel moet word, is watter rol Tradisie 1 sowel as 2 in die praktiese lewe van die kerk gespeel het. Verder moet gevra word: indien dit korrek is dat Tradisie 2 toegeneem het in belangrikheid vir die praktiese lewe van die kerk, waarom het dit gebeur? 'n Moontlike kernantwoord vir beide hierdie vrae lê in die breuk tussen die Middeleeuse wêreld en die antieke wêreld, sowel as in die Middeleeuse mens se houding teenoor die antieke wêreld.

In die vorige gedeelte is reeds daarop gewys dat Vincentius se siening van oudheid en konsensus beïnvloed is deur 'n Romeinse legitimasie-model wat 'n "terugkykende" houding in die hand gewerk het: dit wat "van altyd" af daar was, is suiwerder as dit wat later eers toegevoeg is. Na die ineenstorting van die Westerse Romeinse Ryk en die sosiale en ekonomiese verval wat in die Weste daarop gevolg het, is hierdie houding verder versterk. "Rome" is gesien as die verbindingslyn met die antieke wêreld,<sup>72</sup> terwyl die Middeleeuse mens sterk minderwaardig teenoor die antieke kultuur gevoel het en graag deur kontak met daardie kultuur opgehef wou word (McNally, 1976a:39).

Wat Tradisie 1 betref, is daar as gevolg van die terugkykende houding 'n besondere rol toegeken aan die vroeë kerkvaders se uitleg van die Skrif (McNally, 1976a:43), maar die Griekse vaders se werk was feitlik ontoeganklik vir Westerse teoloë. Om hierdie rede was dit veral die Latynse vaders wat 'n belangrike rol gespeel het, by name Augustinus (McGrath, 1993:174). Küng (1995:288) praat van 'n paradigma-skuif wat plaasgevind het tussen die vroegkerklike (hellenistiese) en die Rooms-Katolieke benaderings. Hierdie paradigmaskuif is na sy oordeel in 'n groot mate voorberei deur Augustinus. Sy interpretasie van die val van Rome in *De civitate Dei* het volgens Küng (1995:308) die

<sup>71</sup> Bauckham (1988:120) verwys na die twee-bronne benadering tot tradisie as die "aanvullende opvatting" en skryf daaroor: "Though some traces of it can be found in patristic writers, it really gained ground during the Middle Ages, when it coexisted with the 'coincidence view'..." Die werklike oorwinning vir hierdie hipotese in die Rooms-Katolieke Kerk het volgens hom eers na die Konsilie van Trente gekom.

<sup>72</sup> "Union with Rome, the antiquity of Rome, even the idea of Rome were antidotes against the death of the world which was keenly sensed on all sides." (McNally, 1976a:38)



deur oopgemaak vir 'n politisering en klerikalisering van die kerk wat die vroeë kerk (en Augustinus self) se benadering tot die kerk se rol in die wêreld ver oorskry het.

Die Middeleeuse vertolking van Augustinus het op verskeie punte gewerk met verdraaide opvattinge van dié kerkvader se teologie. Dit was deels as gevolg van 'n interpretasie-tradisie wat nie gebruik gemaak het van die kerkvader se werke nie, maar van uittreksels daaruit. Die feit dat daar pseudo-Augustiniese werke in omloop was wat as eg aanvaar is, het ook 'n rol gespeel.<sup>73</sup> Die gesaghebbende uitleg van die Skrif wat die Middeleeuse kerk gemeen het om by die kerkvaders, en veral by Augustinus, te vind, was dus eintlik 'n gekorrupteerde weergawe van die kerklike uitlegtradisie. Hierdie gekorrupteerde tradisie is egter onkrities aanvaar as gevolg van die ootmoedige houding teenoor die antieke wêreld waarna reeds verwys is. McNally (1976a:50-51) praat van die "decrepit sources of tradition" in hierdie tyd en sê tereg dat die feit dat die tradisie nie bevraagteken is nie, dit van waarde beroof het.

Die onkritiese aanvaarding van 'n gekorrupteerde interpretasie-tradisie was verantwoordelik vir 'n groot deel van die reformatore se verset teen die Rooms-Katolieke kerklike tradisie. Die vraag is of Tradisie 2 (tradisie as 'n aanvullende bron by die Skrif) ook 'n rol in die Rome-reformasie-geskil gespeel het. McGrath (1993:146) gee toe dat daar wel teen die laat Middeleeue verskeie teoloë was wat 'n twee-bronne-opvatting gehandhaaf het, maar opper ernstige voorbehoude oor die werklike invloed van Tradisie 2 in die Middeleeuse teologie. Hy verwys na 'n laat-Middeleeuse verdediger van die twee-bronne opvatting (Johannes Brevicoxa) en meen dat die voorbeelde van aanvullende waarhede wat hierdie teoloog noem, nie werklik betekenisvol is nie.

McGrath se geringskatting van die rol van Tradisie 2 hang waarskynlik daarmee saam dat hy dit bespreek in 'n werk oor die *intellektuele* wortels van die reformasie. Dit gaan dus vir hom primêr om die kognitiewe aspek van die teologiese tradisie. In die lig van die breër verstaan van tradisie kan gevra word of Tradisie 2 nie baie belangriker is as wat hy beweer nie. In die eerste plek gaan dit in Tradisie 2, in navolging van Tertullianus (Grant,

73

"There is every indication that Augustine's thought became obscured through the development of a tradition of Augustine interpretation." (McGrath 1993:175)

1976b:31, Clapsis, 1995:72) veral om liturgiese gebruike. Op die noue band tussen liturgie en Skrifverstaan is reeds gewys. 'n Belangriker aspek vir die verstaan van die Middeleeuse kerk is die feit dat die pouslike primaat ook volgens Brevicoxa nie soseer op grond van die Skrif nie, maar op grond van Tradisie 2 aanvaar word (McGrath, 1993:146).

Die posisie van die pous hang saam met die gedagte van apostoliese suksessie. Irenaeus staaf sy argumente in dié verband deur te verwys na die kerk in Rome. Dit gaan egter nie vir hom om 'n "pouslike" primaat nie. Hy wil aan die hand van die een voorbeeld sy algemene argument duidelik maak. Omdat Rome die hoofstad van die Romeinse Ryk was en die gemeente teruggevoer kan word na die werk van Petrus en Paulus, lê die biskop van Rome as voorbeeld vir hom voor die hand.<sup>74</sup> Nogtans moet toegegee word dat Rome vir Irenaeus belangrik was. Barraclough (1968:15) gee die waarskynlike rede daarvoor: Rome was die enigste apostoliese kerk in die westelike deel van die Romeinse Ryk. 'n Mens kan dus verstaan dat die biskop van Rome in die Weste met besondere gesag binne die kerk bekleed sou word. In die Ooste is die primaat van die pous egter nooit aanvaar nie. Die Konsilie van Chalcedon het byvoorbeeld besluit dat Konstantinopel in die Ooste die gelyke van Rome in die Weste sou wees, waaruit blyk dat dit die politieke status van die stede was wat bepalend was (Barraclough, 1968:27). Die ekumeniese konsilies het meermale protes aangeteken teen pouslike magsaansprake (Küng, 1995:314).

Die primaat van die pous in die Weste is bevorder deur die verkrummeling van die Romeinse Ryk. Daardeur het in die Weste 'n gesagsvakuum ontstaan wat toenemend deur die biskop van Rome gevul is - in verskeie gevalle met besondere bekwaamheid.<sup>75</sup> Verder het die kommunikasie tussen die oostelike en die westelike ryk al hoe moeiliker geword (deels omdat die oostelike ryk met die opkoms van Islam te kampe gehad het).

<sup>74</sup> Barraclough, 1968:15: "Irenaeus and Tertullian were not arguing on behalf of Rome; their concern were to assert episcopal authority as such." Soos reeds aangedui, gaan dit vir Tertullianus meer om die gemeente as om die biskop - soos die aanhaling wat Barraclough uit sy werk maak, ook aandui.

<sup>75</sup> Vgl Barraclough, 1968:27 ev vir die historiese verloop. Hy vat saam: "From the moment of its recognition under Constantine the papacy had moved in a Roman or imperial, and therewith in an eastern, sphere. Since Gregory the Great it had hovered on the edge of two worlds. After 754 it went into a western orbit. It carried with it much from its past, particularly the Petrine tradition to which it had clung so stubbornly, and its claim to primacy over the churches in the west; but it was only after 754, in a new environment, that it acquired the authority which enabled it to play so significant a role in the future history of Europe." (1968:37)



Daardeur het die gesag van Rome as enigste apostoliese kerk in die Weste toegeneem. In hierdie proses het verskeie vervalsings van kerklike en historiese dokumente 'n deurslaggewende rol gespeel (Küng, 1995:319, 364).

Die besondere rol wat die pous gespeel het, het die legitimasie van sy gesag van groot belang gemaak. Binne die kerklike en politieke situasie van die Middeleeue was die siening dat die pouse die opvolgers van Petrus was van groot belang, omdat dit die sterkste legitimasie vir pouslike gesag op alle gebiede was.<sup>76</sup> Hierdie siening het ten dele berus op Tradisie 1, op 'n verklaring van Matteus 16:18 wat onkrities aanvaar is. Dit het egter ook berus op die oorlewering waarvolgens Petrus die eerste biskop van Rome was – en dus op Tradisie 2. Verder is die magsaansprake van die pous gegrond op vervalste dokumente wat eintlik ook op Tradisie 2 eerder as Tradisie 1 berus.

Dit kan McGrath toegegee word dat Tradisie 1 in die Middeleeue steeds die fundamentele siening van kerklike tradisie is. Dit was egter, in lyn met die vroegkerklike siening, die Skrif soos dit deur die kerk geïnterpreteer is wat gesag gedra het. Onder "die kerk" moet hier die hiërargie (in navolging van Irenaeus) verstaan word. Waar die pous dus op grond van Tradisie 2 gesag oor die hele hiërargie in die Weste kry, gee dit hom ook die hoogste gesag in die vertolking van die Skrif.<sup>77</sup> Die magsposisie van die pous is waarskynlik die grootste verskil tussen die vroegkerklike tradisie en die kerklike tradisie waarmee die reformatore gekonfronteer is.

Küng (1995:427) wys daarop dat Thomas van Aquino van mening was dat die pous die reg gehad het om te bepaal wat geloof is, en dat onderwerping aan die pous daarom

76

Hoe belangrik dit was, blyk uit 'n boek van Corbett wat in 1956 verskyn het en die tradisionele Roomse siening van die pouslike gesag handhaaf. Die boek begin met die woorde: "The first and best source of our knowledge about the origin of the papacy is, of course, the New Testament. From it we learn that the first pope was Peter..." (1956:9); en op die volgende bladsy word dan beweer: "The Church teaches, *and has always taught*, that the primacy of Peter is still held by all the successors of Peter. The popes, like Peter, are the vicars of Christ... The popes, as the successors of Peter, are the visible heads of the Church and have the same powers and duties which Christ gave to Peter..." (1956:10, sekondêre beklemtoning)

77

"...this authority... relates to the pope as the *interpreter* of scripture, and not as the *source* of an extra-scriptural tradition." (McGrath 1993:143, primêre beklemtoning). Dit is ongetwyfeld korrek, maar prakties het dit sekerlik aan die pous 'n baie groot invloed op die leer van die kerk gegee, 'n invloed wat die reformatore as negatief sou ervaar.

noodsaaklik is vir saligheid. Hierdie pretensie was een van die aspekte van die Rooms-Katolieke sisteem wat Luther skerp sou aanval: die gedagte dat die pous alleen die ware vertolker van die Skrif is (Küng, 1995:535). Dit is vandag nog een van die basiese struikelblokke in die pogings om toenadering tussen Rome en die reformatoriese sowel as Ortodokse kerke te probeer bewerkstellig (Küng, 1995:321, 520).

Dit lyk dus asof die hipotese dat Tradisie 2 gedurende die Middeleeue veld gewen het in die Rooms-Katolieke Kerk, 'n groot mate van aanvaarbaarheid besit. McNally (1976b:69) dui egter aan dat daar in die tyd voor die reformasie 'n groeiende onrus was oor tradisie wat nie in die Skrif begrond kon word nie. Die Skrif-tradisie-probleem was in 'n groot mate 'n akademiese probleem wat deur die krisis rondom die aflaathandel op die spits gedryf is. Die ontwikkeling word in die volgende gedeelte, oor die reformasie en tradisie, bespreek.

Die basiese kontinuïteit tussen die vroegkerklike en die Rooms-Katolieke benaderings tot Skrif en tradisie bring mee dat dit nie nodig is om die Rooms-Katolieke benadering volledig te evalueer aan die hand van die vier minimum-vereistes vir 'n gereformeerde visie op tradisie nie. Hier kan volstaan word met die opmerking dat die gevaarpunte van die vroegkerklike visie wat hierbo aangedui is, in die Middeleeuse Rooms-Katolieke benadering ontwikkel tot werklike krisispunte vir die kerk, sodat die reformatore gekonfronteer is met tradisionalisme, klerikalisme en 'n gekorrupteerde visie op die Christelike geloof. Die reformatoriese polemieë teen tradisie moet teen hierdie agtergrond verstaan word.

### 1.3.3 Die reformasie

Indien die reformatoriese *sola scriptura* 'n radikale afskeid van alle tradisie in geloof en teologie is, impliseer dit dat die reformatore ten doel gehad het om totaal te breek met die kerk soos dit sedert die tyd van die Nuwe Testament ontwikkel het. Dit is egter 'n vraag of die reformatore ooit só 'n breuk in gedagte gehad het. Dit is selfs moontlik om in belangrike opsigte te wys op kontinuïteit tussen die reformatore en die Middeleeuse Rooms-Katolieke kerk. So beweer Fernández-Armesto en Wilson (1996:9) dat 'n mens die reformasie kan verstaan as deel van 'n wyer soeke na vernuwing in die Middeleeuse



kerk.<sup>78</sup> Ook Küng (1995:529-531) wys op verskeie aspekte waarin Luther kontinuïteit vertoon met die Middeleeuse kerk. Van Ruler (1965:15) verwys na die reformasie as "een moment in de traditie van de catholica".

Die erns van die breuk moet egter nie onderskat word nie. Die reformasie is deur die reformatore en hulle tydgenote as 'n aardskuddende breuk met die verlede ervaar.<sup>79</sup> Dit het daartoe gelei dat kerke hulleself losgemaak het van die Roomse geloofsgemeenskap en die gesag van die pous verwerp het. Die godsdienstige kaart van die Christelike Weste is herteken (Küng, 1995:542). Die interpretasie van die verhouding tussen die reformatore en die kerklike tradisie moet dus rekening hou met sowel die kontinuïteit as die diskontinuïteit. Dit impliseer dat die gedagte dat die reformasie 'n breuk met kerklike tradisie beteken het, heroorweeg moet word,<sup>80</sup> sonder om daarmee die vernuwing wat die reformasie teweeggebring het in die benadering tot die kerklike tradisie gering te skat.

Hoe moet die verhouding tussen reformasie en tradisie dan verstaan word? McGrath (1993:150; 1988:109) stel as hipotese dat die reformasie aangesluit het by "Tradisie 1", maar "Tradisie 2" verwerp het. In reaksie hierop het die Konsilie van Trente die geldigheid van Tradisie 2 bevestig, en daarmee is die skeidslyne getrek. Die reformasie wou volgens hierdie hipotese dus nog steeds in kontinuïteit met die vroegkerklike tradisie staan. Dit sou impliseer dat die vroegkerklike *regula fidei* en die reformatoriese interpretasie *per analogiam fidei* inderdaad, soos Flesseman-van Leer (1953:195) beweer, wesenlik dieselfde beteken is het.

<sup>78</sup> "In some ways, 'Reformation' - defined as the search for a purer Christianity, more conformable to primitive models, or as a movement to communicate Christian verities more deeply and widely to Christian people - was less a source for division than a common theme spanning hostile groups." (Fernández-Armesto en Wilson, 1996:9)

<sup>79</sup> "By those who took part in it, the Reformation was recognized within a few years as a reform of unprecedented power to change the Church, the world and the soul of the worshipper." (Fernández-Armesto & Wilson 1996:6) Desiderius Erasmus het aan Luther geskryf: "...you are shattering the whole globe in ruinous discord... so carrying on the cause of the Gospel as to throw all things sacred and profane into chaos." (Fernández-Armesto & Wilson, 1996:29)

<sup>80</sup> Vgl McGrath, 1993:140: "One of the most enduring, if not endearing, stereotypes of the relation between the Reformation and the late medieval period is that the latter is characterized by an appeal to *both* scripture *and* tradition as theological sources, whereas the former appealed to scripture alone..."

Die saak is egter nie so eenvoudig nie. In die eerste plek is dit 'n vraag of die Konsilie van Trente werklik die twee-bronne-benadering tot die tradisie tot amptelike standpunt wou verhef. Die Konsilie se aanvanklike formulering van die Skrif-tradisie-verhouding het Skrif en tradisie naas mekaar gestel as twee aanvullende bronne van openbaring, sodat die openbaring deels deur die Skrif en deels deur die tradisie geken word (McNally, 1976b:78, Berkouwer, 1965:110 ev). Dié *partim-partim*-formulering is in die finale weergawe vervang met 'n eenvoudige *et*, sodat Skrif en tradisie naas mekaar geplaas is sonder om die verhouding tussen die twee presies uit te spel. Dit is goed moontlik, hoewel nie bo alle twyfel nie, dat verset teen die gelykskakeling van Skrif en tradisie binne die Konsilie self 'n rol gespeel het in die veranderde formulering (McNally, 1976b:79, Berkouwer, 1965:112). Die formulering wat die Konsilie aanvaar het, was in elk geval nie in stryd met die vroegkerklike siening van tradisie nie, hoewel die twee-bronne-benadering gaandeweg die botoon sou voer in die Rooms-Katolieke teologie.

Die hipotese dat die reformatore Tradisie 1 aanvaar het, kan ook nie sonder meer gehandhaaf word nie. Die persone wat by die Konsilie op die vroegkerklike benadering tot tradisie aangedring het, was ook teenstanders van die reformatie, wat impliseer dat hulle in die reformatie 'n ander houding teenoor tradisie gesien het. In hulle oë het die reformatie dus nie Tradisie 1 onveranderd gehandhaaf nie. Vir meer lig op hierdie onderwerp is dit noodsaaklik om kortliks op die historiese verloop in te gaan.

McNally (1976b:71) is van mening dat dit vir Luther, soos vir sy teenstanders, gegaan het om die behoud van die Christelike tradisie, teenoor die verwording daarvan in die aflaathandel. Omdat die pous vir Luther wou dwing om sy besware te herroep, het die fokus van die stryd gaandeweg verskuif na die kerkordelike vlak. Luther se twisgesprek met Eck by Leipzig het veral gedraai rondom die gesag van die pous en die kerklike tradisie. Dit is teen hierdie agtergrond dat Luther die Skrif radikaal teenoor kerk en tradisie gestel het en as enigste betroubare bron vir die geloof verdedig het. Daarom is McNally (1976b:74-75) van mening dat Luther se opvatting van *sola scriptura* nie net die pous en konsilies wesenlik oorbodig maak nie, maar ook die kerklike tradisie. Ook Tradisie 1 word dus, na McNally (1976b:77) se oordeel, deur Luther afgewys.



Hieruit blyk dat dit nie so maklik is om uit te maak wat die reformatore se houding teenoor die kerklike tradisie was nie. Teenoor McNally kan daarop gewys word dat die *sola-scriptura*-beginsel nie beteken dat gelowiges net steun op hulle eie interpretasie van die Bybel, en dus alle tradisionele en kerklike sieninge moet verwerp nie. McGrath (1988:107) wys daarop dat dit die siening van die radikale reformasie (die anabaptistiese groepe) was, maar nooit die siening van die reformatore nie. Die reformatore was bang vir 'n eiesinnige benadering tot die Skrif.<sup>81</sup> Hulle het daarom gepleit daarvoor dat die Skrif in gemeenskap met die kerk van Christus gelees moet word - wat ook beteken dat daar na die tradisie van die kerkvaders geluister moes word.<sup>82</sup>

Die vraag is wat *sola scriptura* wel vir die reformatore beteken het. Dit kan sonder meer aanvaar word dat hulle Tradisie 2 afgewys het, en daarom byvoorbeeld die primaat van die pous en die pouslike opvolging van Petrus verwerp het.<sup>83</sup> Dit het noodwendig meegebring dat die Bybel toegepas moes word op baie terreine (soos die kerkorde) wat in die Middeleeue binne Tradisie 2 hanteer is. Daarom sê McGrath (1993:151):

"The expansion of the areas in which scripture was recognized to be competent is one of the most significant features of the early Reformed church: even the authority and interpretation of scripture were held to be based upon scripture itself, and not upon the church..."<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Kyk byvoorbeeld Fernández-Armesto & Wilson, 1996:38: "Heinrich Bullinger in Zürich told his congregation that the Bible was 'difficult or obscure to the unlearned, unskilful, unexercised, and malicious or corrupted wills' and that professional guidance was necessary to prevent people choosing 'such sense as everyone shall be persuaded in himself to be most convenient'."

<sup>82</sup> Vgl McGrath (1993:149) oor die vroeë Luther: "Luther upholds the material sufficiency of Holy Scripture, as understood by the fathers and doctors of the church; in the case of disagreement between these interpreters, the final authority must be regarded as resting in scripture. Nevertheless, it is the *regula fidei* of the church which determines the limits within which the interpretation of scripture may proceed..." Oor Calvin sê Fernández-Armesto & Wilson (1996:131): "'All we have attempted has been to renew the ancient face of the Church.' So Calvin explained the Genevan Reform to Cardinal Sadoleto. What he meant, with reference to Church order, was that he had sought to apply to a sixteenth-century Swiss canton the principles contained in Scripture as understood by the Fathers (and he drew primarily on the works of Chrysostom, Cyprian and Augustine)."

<sup>83</sup> "Luther denounced the see of Rome as the foundation not of an apostle, but of the devil." (Fernández-Armesto & Wilson, 1996:91)

<sup>84</sup> Vgl ook Fernández-Armesto & Wilson, 1996:30: "Luther's higher truth was the word of God... everything had to be put under the microscope of Scripture - the penitential system, the sacraments, the writings of the Fathers, the claims of the papacy, everything."

Die wesenlike verskil tussen die reformasie en Middeleeuse hervormingsgesindes wat ook die Bybel alleen as gesaghebbend vir die kerk beskou het, kom só nog nie aan die lig nie. Uiteindelik was dit nie Luther se klem op die Skrif alleen nie, maar die vertolking wat hy aan die Skrif gegee het, wat opskudding veroorsaak het. Luther se hermeneutiek bied die sleutel waarmee die reformatoriese *sola scriptura* verstaan moet word.

McGrath gee 'n boeiende prentjie van hoe Luther vanuit die Middeleeuse eksegetiese *Quadrige* tot sy hermeneutiek gekom het.<sup>85</sup> Ongelukkig kan die besonderhede nie hier weergegee word nie, maar die hooftrekke is tog belangrik. In navolging van Erasmus en Lefèvre het Luther die letterlike interpretasie van die Skrif vooropgestel. Ten opsigte van die Ou Testament het dit hulle egter voor 'n probleem gestel: hoe sou 'n letterlike lesing van die Ou Testament anders wees as 'n Judaïstiese lesing? Daarom het Lefèvre gekom tot die onderskeid tussen die histories-letterlike lesing (wat met die Judaïstiese lesing sou ooreenkom) en die histories-profetiese lesing (wat, in lyn met die vroegkerklike tradisie, die hele Ou Testament lees as 'n profesie van Christus se koms). Die histories-profetiese lesing bring dan die ware betekenis van die Ou Testament vir die kerk na vore.

Luther se oorname hiervan in sy *Dictata super Psalterium* (1513-1515) bring hom by sy belangrikste hermeneutiese beginsel: die Christologiese konsentrasie. Vir hom is die histories-letterlike lesing van die Bybel die letter wat doodmaak; die histories-profetiese lesing is die Gees wat lewend maak, want só hoor jy die evangelie van Christus. Luther se onderskeid tussen wet en evangelie moet teen hierdie agtergrond verstaan word.<sup>86</sup> Hy draai die tropologiese lesing van die Bybel op sy kop. Die tropologiese lesing het gewoonlik beteken dat die Bybelse karakters as voorbeelde van ware geloof voorgehou is. Vir Luther lê die tropologiese betekenis van die Bybel egter anders: "As Ebeling points out, Luther treats the concept as pertaining to God's *acta* rather than man's *facta*." (McGrath, 1993:161)

<sup>85</sup> Die verdere uiteensetting hieroor berus volledig op McGrath 1993:153 ev. Die *Quadrige* was die viervoudige interpretasie van die Skrif (letterlik, allegories, tropologies en anagogies) wat ten doel gehad het om die onduidelike dele van die Skrif te vertolk in die lig van die kerklike leer.

<sup>86</sup> Dit beteken nie dat Luther se leer van die regverdiging deur genade alleen veroorsaak is deur hierdie hermeneutiek nie. McGrath (1993:164) sê: "The evidence suggests that Luther's hermeneutical and soteriological insights developed symbiotically..."



Daarmee word dit vir Luther moontlik om die hele Bybel as evangelie te lees. Die sondaar word bevry van die wettiese eis van 'n goeie voorbeeld, terwyl verkondig word dat daar alleen deur die genade van God redding is. *Sola scriptura* en *sola gratia* beteken dus vir Luther wesenlik dieselfde. Dit onderskei die reformatoriese *sola scriptura* van 'n soortgelyke beginsel by iemand soos Wycliffe, vir wie die Skrif steeds net die *lex divina* was. Dit beteken dat *sola scriptura* by Luther nie 'n abstrakte beginsel was nie, maar 'n eksistensiële beleving van die Woord van God. In die Skrif hoor hy die Woord wat hom aankla en vryspreek. In hierdie Woord alleen vind hy die antwoord op sy vraag: "Waar kry ek 'n genadige God?"

Dit is egter nie vanselfsprekend dat die mense dit in die Bybel sal hoor nie. Die eiesinnige mens wat die Bybel geïsoleerd lees, hoor die wet eerder as die evangelie, want dit lê in die mens se aard. Die kerklike lesing van die Skrif bly dus belangrik. Nogtans is dit moontlik dat die kerk ook die Bybel kan lees en die wet eerder as die evangelie daarin kan hoor. Daarom moet krities met die tradisie omgegaan word. Waar die kerklike uitleg van die Bybel die evangelie duidelik maak, kan met dankbaarheid na die tradisie geluister word. Waar die kerklike uitleg egter die evangelie verduister deur 'n wettiese omgang met die Skrif, moet die tradisie verwerp word.

Dit is duidelik dat die reformatore tradisie as norm vir die kerk verwerp het, maar dat hulle tog die tradisie as leermeester vir die kerk aanvaar het. Hoewel die hele kerklike tradisie ernstig opgeneem is,<sup>87</sup> was dit veral Augustinus wat as kerkvader by uitnemendheid gegeld het. Daarom kan McGrath (1993:179) beweer dat die reformasie nie net 'n geskil was oor die vertolking van die Skrif nie, maar ook oor die interpretasie van die teologie van Augustinus.<sup>88</sup> Hierdie openheid vir die tradisie het 'n sterk invloed op die aard van die reformasie gehad. Die reformasie was – veral in vergelyking met die anabaptisme –

87

In die mate dat apologete vir die reformasie doelbewus gepoog het om hulle kontinuïteit met die tradisie aan te toon: "The Lutheran apologists... attempted to establish continuity between the Reformation and the *testes veritates* - the authentic Christian tradition, which had survived in the medieval period, despite the corruptions of scholasticism." (McGrath, 1993:29)

88

Oor Calvyn sê McGrath: "...Calvin clearly understood the Reformation to be a restoration or recapitulation of the theology of Augustine..." en hy wys daarop dat Calvyn reeds staan binne 'n reformatoriese tradisie van Augustinus-vertolking (1993:188).

teologies konserwatief.<sup>89</sup> Aan die ander kant kan die vryheid van die reformatore teenoor die kerkvaders ook nie misken word nie.<sup>90</sup>

Teen hierdie agtergrond kan verstaan word dat die reformasie self ook tradisie geskep het. Die belydenisskrifte kan verstaan word as 'n nuwe uiteensetting van die kerklike *regula fidei* om te verseker dat die evangelie in die Skrif in die kerk gehoor sal word. McGrath (1988:112, primêre beklemtoning) wys daarop dat die kategismusse sowel as Calvyn se *Institusie* 'n antwoord wou gee op die dringende vraag: "How could an authoritative communal *Protestant* interpretation of Scripture be given?" Die belydenisskrifte bevestig doelbewus die basiese keuses wat binne die vroegkerklike tradisie geval het rondom die kanon van die Skrif, die triniteit en die twee nature van Christus. Terselfdertyd wil die belydenisskrifte ook luister na die Skrif as bevrydende evangeliewoord. Hoewel die belydenisskrifte 'n polemiese karakter vertoon, is hulle bedoeling ook om aan te toon dat die reformasie katoliek is in die vroegkerklike sin van die woord.<sup>91</sup>

Dit is nie net deur die belydenisskrifte wat die Protestante tradisie geskep het nie. Veral die gereformeerde kerke lê klem op organisasie en kerkorde. Dit is deur die klem op die Bybel, belydenisskrifte en kerkorde dat die gereformeerde kerke so 'n besondere invloed gekry het in die lande waar hulle owerheidsbeskerming geniet het. Fernández-Armesto en

<sup>89</sup> Weer in die woorde van McGrath (1988:107): "...the magisterial Reformation was theologically rather conservative. Traditional doctrines - such as the divinity of Jesus Christ and the doctrine of the Trinity - were not rejected, on account of the Reformers' conviction that these traditional interpretations of scripture were correct. Equally, many traditional practices (such as infant baptism) were retained, on account of the Reformers' belief that they were consistent with scripture."

<sup>90</sup> Evans (1992:83) bring dit mooi na vore: "Praise or blame are apportioned in ways which show that the commentator thinks his own judgement worthy to stand comparison with that of his cited authority. 'The exposition of Augustine is forced', comments Calvin on one passage; in another passage, 'the subtle reasoning of Augustine ... is too constrained.' Luther can be rude and arrogant: 'Jerome exerts himself mightily here'; 'Here Jerome plays around with the mystery of the fifteen days.'" Hierdie houding getuig egter steeds van 'n ernstige luister na die vaders, soos 'n mens agterkom as dit vergelyk word met die anabaptis, Sebastian Frank, se uitlating in 1530: "Foolish Ambrose, Augustine, Jerome, Gregory - of whom not one even knew the Lord, so help me God, nor was sent by God to teach. Rather, they were all apostles of Antichrist." (aangehaal in McGrath, 1988:108)

<sup>91</sup> Oberman sê byvoorbeeld oor die Confessio Augustana: "Christlicher Glaube ist Katolisch. Er bekennt *mit* der ganze Kirche und *für* die ganze Kirche, weil er die ganze Wahrheit Christi umfasst. Diese Katholizität ist in der Confessio Augustana fest verankert und nicht zu verwechseln mit römischen Katholizismus." (1986:217, primêre beklemtoning)



Wilson (1996:43-44) sê byvoorbeeld: "In Protestant lands the Bible became the major pillar of common culture. It infused language and, therefore, coloured the way people - including non-religious people - thought. It was made even more important through the medium of music."<sup>92</sup> 'n Mens sou dus uiteindelik kon praat van 'n "gereformeerde wêreld" net soos jy van 'n "Rooms-Katolieke wêreld" kan praat, of van "kulture" wat gedra word deur die gereformeerde geloofsvisie.

Dit beteken nie dat die vroegkerklike en reformatoriese opvattinge van tradisie as identies beskou kan word nie. Die verskil tussen die twee benaderings kan belig word deur weer te verwys na die vier minimum-vereistes vir 'n gereformeerde benadering tot tradisie.

- a. *Die onderskeid tussen Skrif en tradisie word gehandhaaf deur tradisie te sien as die geskiedenis van die kerklike uitleg van die Skrif.*

Die belangrikste verskil tussen die reformatoriese en vroegkerklike sienings kom hier na vore. Om polemiese redes het die reformatore die teenstelling tussen Skrif en tradisie baie skerp voorgestel as wat in die vroegkerklike opvatting die geval was. Die tradisie kan binne die reformatoriese opvatting beskou word as 'n onvermydelike werklikheid en die positiewe waarde daarvan kan erken word. Nogtans is dit onmoontlik vir 'n reformatoriese opvatting om die tradisie as norm vir geloof te beskou. Die tradisie word self aan 'n norm gemeet: die Skrif alleen. Dit is egter van die uiterste belang dat *sola scriptura* nie op 'n abstrakte wyse verstaan moet word nie en nie losgemaak moet word van *sola gratia* nie.

Die hoofprobleem vir die reformatore is nie die kenteoretiese vraag (Waar kry ek betroubare kennis oor God?) nie, maar die soteriologiese vraag (Waar kry ek 'n genadige God?).<sup>93</sup> Die kritiese vraag is of die kerklike uitleg van die Skrif die genadige God

<sup>92</sup> Oor Calvinisme in Nederland sê hulle: "In the Netherlands, Calvinism came to shape national culture to an almost monopolistic extent..." (1996:205)

<sup>93</sup> Teenoor McNally (1976b:72) wat die epistemologiese vraag as die sentrale probleem beskou. Hoewel die epistemologiese vraag uiters belangrik was, was dit nie Luther se kernprobleem nie. Oor die belangrikheid van die soteriologiese vraag vir Luther kan gekyk word na Jonker (1989:27), waar aangedui word dat Luther in sy reaksie op Erasmus se kritiek, die vryheid van Gods genade as die kern van die saak in die stryd teen Rome beskryf het.

verkondig, en of dit dalk eerder die uitsig op die genadige God versper. Hierdie perspektief kan nie sonder meer gelyk gestel word aan die vroegkerklike *regula fidei* nie, omdat daar, naas die klem op die verlossing wat Christus bewerk het, in die vroegkerklike uitleg van die Skrif ook 'n element van verlossing deur verdienste voorkom (Jonker, 1989:20-21). Die vroegkerklike tradisie het ongetwyfeld lyne wat deurloop na die reformatoriese benadering, maar terselfdertyd is daar ander lyne wat deurloop na die Rooms-Katolieke opvatting. Nogtans kan gesê word dat *sola scriptura* en *sola gratia* op 'n manier funksioneer wat analoog is aan die *regula fidei*, omdat dit ook teen 'n eiesinnige vertolking van die Skrif gerig is.

'n Belangrike vraag is of dit tans nog steeds nodig is om die teenstelling tussen Skrif en tradisie so skerp te stel. Tavard (1976:84-85) is van mening dat die skerp teenstelling 'n polemiese eerder as dogmatiese noodwendigheid was. Volgens hom is dit tans agterhaal deur resente teologiese ontwikkelinge, waaronder die toenadering tussen Rooms-Katolieke en Protestante ten opsigte van die regverdiging deur die geloof alleen. Reid (1966:5) meen egter dat die prysgawe van hierdie skerp teenstelling steeds onmoontlik is vir iemand wat getrou wil bly aan die reformasie.

b. *Die kerklike uitleg is nie 'n teoretiese saak nie, maar behels 'n omvattende vertolking van die Skrif in liturgie, leer en lewe.*

Wat onder die vorige punt gesê is oor die belangrikheid van die soteriologiese vraag dui daarop dat Skrifuitleg nie in die reformatoriese benadering as 'n teoretiese saak gesien word nie. Skrifuitleg is om na God se Woord te luister, die Woord waardeur die mens aangekla en om Christus ontwil vrygespreek word. Verder dui die feit dat hierdie Skrifuitleg neerslag gevind het in die verskillende Protestantse "wêrelde" of "kulture" soos hierbo beredeneer is, daarop dat die Skrif ook in die reformatoriese benadering gelees is binne die konteks van liturgie, leer en lewe. Dit bly egter 'n belangrike vraag of die reformatoriese tradisie hierdie band kon handhaaf in sy verdere ontplooiing.

Die reformatoriese klem op *sola scriptura* en *sola gratia*, en die verwerping van Tradisie 2, het gelei tot 'n mate van agterdog teen godsdienstige rituele. Dit het meegebring dat die



reformatoriese liturgie 'n baie sober karakter vertoon. Hierdie soberheid kan enersyds waardeur word as 'n strewe na 'n evangeliese eenvoud. Andersyds moet 'n kritiese vraag gestel word of die benadering nie lei tot 'n geringskatting van wat Bulhof (1995:28) "the importance of materiality" noem nie. Daarmee bedoel sy dat die inhoud van 'n teks gesien word as 'n abstrakte of geestelike saak wat in enige vorm gegiet kan word sonder enige impak op die betekenis daarvan. Die inhoud van die Skrif kan as so 'n abstrakte saak gesien word, sodat die reformatoriese visie tot liturgiese indifferentisme lei.

Die gevaar van abstraksie bedreig die band tussen Skrifverstaan en dissipelskap. 'n Verkeerde verstaan van *sola gratia* kan inhou dat die eis tot dissipelskap losgelaat word, sodat die genadeboodskap nie binne die konteks van die navolging van Christus funksioneer nie, maar as 'n abstrakte beginsel wat na willekeur deur mense op hulle eie lewens toegepas word. As dit gebeur, moet 'n onderwaardering vir die kerk noodwendig volg. Dit kan meebring dat individue meen om in kontinuïteit met die geloofstradisie te staan bloot omdat hulle op abstrakte wyse die genade alleen as beginsel handhaaf, terwyl hulle geen band met die kerk van Christus het nie en geen teken toon van 'n leefwyse wat gevorm word deur die geloofstradisie nie.<sup>94</sup>

- c. *Die krag van tradisie om die huidige kerklike interpretasie van die Skrif te vorm moet nie onderskat word nie, en die waarde van fundamentele kerklike beslissings in verband met die verstaan van die Skrif moet nie ontken word nie.*

Die feit dat die *sola-scriptura*-beginsel 'n bepaalde hermeneutiese benadering veronderstel, impliseer dat die reformatie nie net die keuse was om die Skrif alleen te lees nie, maar ook 'n keuse om die Skrif op 'n bepaalde wyse te lees. Die nawerking van die wyse waarop die reformatore die Skrif gelees het, sal in die volgende gedeelte (oor die gereformeerde tradisie) nagegaan word. Hier kan gestel word dat daardie keuse inderdaad van fundamentele belang vir die gereformeerde tradisie was, en dat beslissings wat later in die kerklike geskiedenis geneem is in die proses van belydenisvorming, juis om hierdie fundamentele reformatoriese keuse gedraai het. Die implikasie hiervan is dat

94

In dié verband kan onder meer gewys word op Bonhoeffer (1978[10]), wat protesteer teen hierdie gevaar in sy bekende kritiek op die verkondiging van goedkoop genade in die Lutheraanse tradisie. Sy klem op die navolging van Christus bring egter nie mee dat hy die *sola gratia* ontken nie.

iemand wat die reformatoriese teologie wil verstaan, eers hierdie fundamentele keuse goed sal moet begryp. Dit bring egter ook 'n wesenlike vraag na vore: Is dit moontlik vir 'n reformatoriese teologie om krities na hierdie beginsel te kyk? Sou dit denkbaar wees vir 'n reformatoriese kerk om, op grond van die bestudering van die Skrif, te kom tot die bevraagtekening van die *sola gratia*-beginsel? As dit nie moontlik sou wees nie, beteken dit nie dat 'n bepaalde tradisionele gegewe ook in die reformatoriese teologie eintlik die Skrifinterpretasie bepaal nie?

Hierdie vraag raak in die besonder die interpretasie van die Ou Testament. Die probleem is dat Luther, in hierdie opsig heeltemal in lyn met die vroegkerklike benadering, die Ou Testament vanuit die evangelie van Christus vertolk. Die vraag of die Ou Testament, en veral die protesgedeeltes daarvan, se eie stem binne die reformatoriese tradisie werklik gehoor word, moet dus in die lig van Luther se hermeneutiese benadering opnuut gevra word.<sup>95</sup> Aan die ander kant moet gevra word: is dit hoegenaamd moontlik vir iemand in die Christelike tradisie om die Ou Testament anders te lees as vanuit die evangelie van Christus? Vanuit watter ander hoek sou *die kerk* die Ou Testament kon lees?

Daar is ook positiewe moontlikhede vir die Ou Testament binne die reformatoriese siening. In die eerste plek kan Luther se klem op die *acta Dei* as die diepste betekenis van die Skrif die kerk help om die eenheid van die Skrif te soek in die feit dat dit gaan oor die handeling van die een God wat Homself in Christus geopenbaar het. Sy handeling in die Ou Testament word dan nie losgemaak van die beslissende openbaring in die Nuwe Testament nie, maar kan wel meer selfstandig gesien word as wat in 'n blote belofte-ervulling-skema moontlik sou wees. In die tweede plek kan die feit dat die reformasie self 'n protes teen tradisionalisme was, lei tot 'n beter aanvoeling vir die profetiese protes in die Ou Testament. Hiermee saam gaan die moontlikheid dat die eksistensiële aard van die reformatoriese Skrifhantering kan lei tot 'n groter begrip vir die tipe protes teen tradisie wat by Job en die klaagpsalms voorkom. Die kritiese vraag is of die na-reformatoriese tradisie hierdie moontlikhede ontgin het.

95

Hoe wesenlik die probleem ook vir die gereformeerde teologie is, blyk uit wat Olivier (1985:55) skryf oor die Ou-Testamentiese wetenskap in Suid-Afrika: "Die byna eentonige rustigheid van hulpdiens lewer aan die dogmatiek is vir goed verby. Die Ou-Testamentiese wetenskap wil in eie reg bestaan en sy eie problematiek formuleer."



- d. *Dit is belangrik vir 'n gereformeerde visie dat die gevaar van tradisionalisme ook ernstig opgeneem moet word. Daarom moet die kerklike tradisie doelbewus in gesprek gebring word met die huidige konteks van die kerk. Verder moet protes teen tradisionalisme as 'n wesenlike deel van die tradisie beskou word.*

Die vraag of die gereformeerde tradisie die gevaar van tradisionalisme kon vermy, hang ten nouste saam met die vraag of die moontlikhede tot protes teen tradisionalisme, wat implisiet is in die reformatoriese visie, regtig ontgin is. Hierdie vraag moet in die verdere besinning aandag ontvang. Die belangrikheid van die vraag kan voorlopig beklemtoon word deur te verwys na 'n interessante perspektief wat Bauckham (1988:122-123) het op die funksie van die *sola-scriptura*-beginsel. Hy is van mening dat dit nie primêr gerig was teen die kerklike tradisie nie, maar wel teen die leer van die destydse Rooms-Katolieke kerk. Die vervreemding wat die reformatore dus ten opsigte van die tradisie beleef het, kan daarom nie losgemaak word van hulle negatiewe ervaring van "tradisie in aksie" in die kerk nie. Hieruit kan afgelei word dat 'n gelowige se houding teenoor tradisie nooit 'n abstrakte dogmatiese vraagstelling is nie: dit is altyd gewortel in die positiewe of negatiewe ervaring van die kontemporêre kerk.

Tavard (1976:87) stel 'n belangrike punt wat hierby aansluit: tradisie bestaan nêrens as 'n geïsoleerde werklikheid nie. Tradisie bestaan in die rekonstruksie wat nou van die verlede gemaak word. Die verlede het 'n impak op die hede as gevolg van die manier waarop dit onthou word. Hy konkludeer:

"Tradition exists only as a contemporary interpretation of the past in the light of the expected future." (Tavard, 1976:92)

Anders gestel: tradisie bestaan nou in die wyse waarop dit tans in die kerk funksioneer. 'n Geloofwaardige kerklike praktyk kan lei tot 'n positiewe waardering vir die tradisie; 'n ongeloofwaardige kerklike praktyk bring die tradisie onder verdenking. Tradisionalisme is nie 'n probleem omdat dit berus op tradisie nie; dit is 'n probleem omdat dit 'n ongeloofwaardige kerklike praktyk probeer legitimeer deur 'n beroep op tradisie.

Dit impliseer dat die kwessie van tradisie nie losgemaak kan word van 'n evaluering van die kerk nie. Hierby speel die interpretasie wat van die huidige konteks van die kerk

gemaak word, 'n belangrike rol. Daarmee kom die vraag na die rol van ander soorte kennis in 'n geloofstradisie weer na vore. Hier kan twee weë opgegaan word vanuit die reformatoriese posisie. Die een moontlikheid is dat *sola scriptura* so vertolk word dat alle ander vorme van kennis ondergeskik gestel word daaraan. Dit gebeur byvoorbeeld in die kreasionisme, wat die natuurwetenskaplike perspektief op die ontstaan van die heelal bestry met Skriftuurlike gegewens wat die status van wetenskaplike kennis verkry (König, 1993:176). Aan die ander kant is dit moontlik om, vanuit die koppeling van *sola scriptura* en *sola gratia*, te redeneer dat die wesenlike van die Skrif die genadeboodskap is, sodat die mens vir sy heilskennis volkome op die Skrif aangewese is. Ten opsigte van die empiriese werklikheid kan die getuigenis van die empiriese wetenskappe dan aanvaar word. Daar is reeds in die **Verantwoording** gewys op die probleme met hierdie tipe benadering.

Hierdie probleem is belangrik as dit kom by die kerk as empiriese werklikheid. Die vraag is: in watter mate kan die teologie gebruik maak van empiriese wetenskaplike gegewens vir die evaluasie van die kerk? Is dit moontlik vir die teoloog om, op grond daarvan dat die kerk 'n geloofsgemeenskap is, te redeneer dat die kerk nie werklik deur die empiriese wetenskappe verstaan kan word nie?<sup>96</sup> Hierdie tipe vrae dui aan waarom die tweede deel van hierdie studie se tema, die verhouding tussen teologie en sosiologie, so belangrik is.

'n Groot mate van openheid vir ander vorme van kennis, soos die empiriese wetenskappe, bring nog verdere probleme vir die geloofstradisie mee. Dit hou noodwendig in dat sekere tradisionele interpretasies van die empiriese werklikheid, sowel as van die Skrif, heeltemal hersien moet word in die lig van nuwe inligting. Daardeur word die vraag na die kontinuïteit van die geloofstradisie nog ernstiger. Vanuit 'n reformatoriese perspektief sou hierdie vraag op verskeie maniere beantwoord kon word. Dit sou moontlik wees om die kontinuïteit te vind in die *sola scriptura*-beginsel. Die eenheid van die tradisie lê dan in die feit dat dit deurgaans vir die kerk om dieselfde Skrif gegaan het, hoewel die Skrif telkens anders vertolk is. So 'n opvatting bevredig egter nie, omdat nie alle vertolkings van die

96

Hierdie problematiek kom duidelik na vore in Burger se boek ***Die Dinamika van 'n Christelike Geloofsgemeenskap. Nuut Nagedink oor Gemeentes*** (1991). Hy maak byvoorbeeld die volgende stelling: "Vir sover die kerk 'n antropologiese werklikheid is, is dit ook 'n empiriese werklikheid, wat in die gewone gang van sake nie verhewe is bo die reëls van die empiriese werklikheid nie. Die kerk kan egter nooit heeltemal vasgevang word in die reëls van die sigbare werklikheid nie." (Burger, 1991:28)



Skrif, of alle vorme van omgang met die Skrif, werklik as geloofstradisie in die reformatoriese sin gesien kan word nie.

'n Volgende moontlikheid is om die kontinuïteit te soek in die koppeling van *sola scriptura* en *sola gratia* wat hierbo gemaak is. Dan is die deurlopende lyn in die tradisie die genadewoord wat telkens weer tot die kerk kom. Die evangelie van Jesus Christus, as die woord waardeur goddeloses vrygespreek word, is dan die Woord waaruit die kerk van alle eeue leef, en die Woord wat die kerk telkens terugroep wanneer daar afval en verdraaiing van die evangelie plaasvind. Hierdie opvatting lê waarskynlik nader aan die intensie van die reformatore as die vorige. Die probleem is egter dat dit op 'n eng soteriologiese wyse vertolk sou kon word (as die boodskap van die redding van individue), sodat dit weinig implikasies het vir die wyse waarop die alledaagse werklikheid deur die gelowige vertolk word. Die vraag bly dus of die tradisie, as dit op hierdie wyse verstaan word, as 'n omvattende vertolkingskader vir die werklikheid kan dien.

Met hierdie vrae in gedagte gaan die ontwikkeling van die gereformeerde tradisie nou bespreek word. Die tradisie-ontwikkeling sal tot en met die twintigste eeu gevolg word, waarna die vier voorlopige minimum-vereistes weer aan die orde gestel sal word.

## 1.4 DIE GEREFORMEERDE TRADISIE

### 1.4.1 Geloofskennis by Johannes Calvyn

Hierbo is, ten opsigte van Luther, daarop gewys dat die kernvraag vir hom nie die epistemologiese is nie, maar die soteriologiese. Dit is ongetwyfeld ook waar van Johannes Calvyn se teologiese aanpak. Sonder Luther se verkondiging van die genade alleen sou Calvyn se teologiese werk nie moontlik gewees het nie (Küng, 1995:585). Dit is egter ook waar dat Calvyn se teologie 'n ander toonaard het as dié van Luther: volgens Küng (1995:574) minder eksistensiël en gevoelvol, maar omvattender en logieser.

Uit die verdere bespreking sal dit duidelik word dat die epistemologiese vraag na geloofskennis vir Calvyn besonder belangrik is. Dit moet egter by voorbaat beklemtoon

word dat dit nie vir Calvyn gaan om 'n abstrakte, rasionalistiese epistemologie nie. Kennis is nie vir Calvyn teoretiese insig nie, maar praktiese wysheid. Daarom koppel hy kennis en geloof ten nouste aan mekaar. Dit kan dus gestel word dat die epistemologiese vraagstelling, hoewel belangriker vir Calvyn as vir Luther, vir hom steeds in diens staan van die soteriologie.<sup>97</sup> In die bespreking gaan die klem egter op die epistemologiese vraag val, aangesien dit die weg open vir die verdere besinning oor die spanningsveld van tradisie en empirie, sowel as die verhouding tussen teologie en sosiologie.<sup>98</sup>

Uit die openingsgedeeltes van Calvyn se *Institusie van die Christelike Godsdiens* is dit duidelik dat hy van mening is dat dit feitlik vanselfsprekend is dat elke mens kennis sal hê van God se bestaan. Die antwoord op die vraag: "Hoe weet ek?" is dus vir Calvyn in 'n sin voor-die-hand-liggend: geen mens kan na hom- of haarself kyk sonder om dadelik oor God na te dink nie (Inst. I.i.1). Verder kan geen mens na die skepping kyk sonder om iets van die heerlijkheid van God raak te sien nie (Inst. I.v.1).

Hierdie kennis van God vanuit die mens se selfkennis en ervaring van die skepping berus egter nie op die mens se eie kenvermoë nie; dit berus daarop dat God Homself aan die mens bekend maak. God het 'n "saad van godsdiens" in elke mens ingeplant (Inst. I.iv.1) en vir elke mens 'n aanvoeling van sy goddelike majesteit geskenk (Inst. I.iii.1). Dit is God self wat sy heerlijkheid ingegraveer het op al sy werke (Inst. I.v.1). Dit is dus alleen deur God se selfbekendmaking dat die mens deur selfkennis en aanskouing van die skepping 'n aanvoeling kry van God se bestaan en heerlijkheid.

Die rol van die mens self is reseptief eerder as kreatief. Die mens ontvang Godskennis deur openheid vir wat God bekend maak. Die mens skep nie Godskennis deur selfstandige besinning nie. Sodra die mense kreatief tot 'n selfstandige Godskennis

97

Barth het na die inleiding tot die *Institusie van die Christelike Godsdiens* verwys as 'n teologiese kennisleer (Dekker & Puchinger, 1969:67). Wendel (1980[9]:153) wys tereg op die verskil tussen 'n abstrakte, filosofiese kennisleer en Calvyn se benadering tot kennis, wat volgens hom heeltemal in die lyn van Luther lê. Ook Durand (1976:26-27) lê klem op die kontinuïteit tussen Luther en Calvyn, veral ten opsigte van die afwysing van 'n rasonele spekulatiewe Godsbeeld en die klem op die kennis van God se guns op grond van die waarheid van sy belofte in Christus.

98

Die bespreking sal primêr steun op 'n eie interpretasie van Calvyn se *Institusie van die Christelike Godsdiens*. Hierdie interpretasie is beïnvloed deur enkele kommentatore op Calvyn. Waar nodig, word spesifiek na hulle insigte verwys.



probeer kom, ontspoor hulle. Volgens Calvyn is dit in alle mense se aard om te ontaard en weg te val van die ware kennis van God: "They do not therefore apprehend God as he offers himself, but imagine him as they have fashioned him in their own presumption." (Inst. I.iv.1)<sup>99</sup>

Dit is vir Calvyn die wese van afgodsdienste: dat die mens geneig is om "God" na eie smaak voor te stel, in plaas daarvan om God te leer ken soos Hy Homself bekend maak. Ook die filosowe wat met hulle redelike argumente en geleerdheid probeer om 'n voorstelling van die goddelike te maak, kom onder hierdie oordeel. Daarom wys Calvyn alle pogings tot 'n selfstandige menslike Godskennis sonder meer af: "...no mortal ever contrived anything that did not basely corrupt religion." (Inst. I.v.12)

Die kenteoretiese vraag vir Calvyn is dus nie net: "Hoe weet ek?" nie, maar: "Hoe kom ek tot die *ware* kennis van die *ware* God?" Hierop het hy net een antwoord: die Woord van God. Deur die Woord leer God nie vir die uitverkorenes om 'n god te aanbid nie, maar maak Hy *Homself* bekend as die God wat hulle moet aanbid (Inst. I.vi.1). Hierdie selfopenbaring van God is ten nouste gekoppel aan Christus, sodat Calvyn kan sê dat die kerk in wanvoorstellings verval sodra hy van Christus weggaan (Durand, 1976:27).

Die Skrif is die gesaghebbende getuigenis aangaande Christus.<sup>100</sup> Calvyn se bekende beeld van die Skrif as bril wat die andersins verwarrende kennis van God in ons denke tot 'n sinvolle beeld van die ware God orden, moet ook in hierdie lig verstaan word. Wat gelowiges uit die Skrif leer, word dus bevestig uit hulle kennis van hulleself en die skepping – en dit wat selfkennis en die skepping 'n mens laat vermoed, maak eers sin in die lig van die Skrif. Dit is egter belangrik dat die Skrif slegs sin maak vanuit Christus, sodat dit ook ten opsigte van Calvyn waar is dat *sola scriptura* en *sola gratia* ten nouste gekoppel word.

99

Durand (1976:26) skryf oor hierdie aspek van Calvyn se denke: "Hy erken dat in elke mens 'n sekere Godsbefef ingeplant is en dat God Hom as Skepper aan alle mense openbaar, maar terselfdertyd verset hy hom teen enige poging om hierdie Godskennis so te verselfstandig dat daaruit 'n rasionele spekulatiewe Godsbeeld opgebou kan word."

100

"In short, Jesus Christ is at the centre of the whole of the Bible, of which he is the vivifying spirit, since God, hidden from sinful man, has been revealed only in Jesus Christ, and it is the Bible that bears witness to that revelation." (Wendel, 1980:155)

Dit is vir Calvin 'n gegewe dat die Skrif ontstaan het uit God se selfopenbaring wat van meet af 'n openbaring deur sy Woord was (Inst. I.vi.1-2). God het op verskillende maniere tot die aartsvaders gespreek en Homself só aan hulle bekend gemaak dat hulle die kennis van God kon oorlewer aan hulle nageslag. Calvin praat hier van 'n "firm certainty of doctrine" wat in die harte van die aartsvaders gegraveer is, en voeg daarby hierdie betekenisvolle woorde: "For by his Word, God rendered faith unambiguous forever, a faith that should be superior to all opinion." (Inst. I.vi.2) Hierdie selfopenbaring van God is mettertyd opgeteken en is die oorsprong van die heilige Skrif. Die Skrif is daarom vir Calvin die lewende stem van God (Inst. I.vii.1). Wanneer die vraag gevra word: "Wie kan ons oortuig dat hierdie geskrifte van God kom?", verwerp Calvin met mening die gedagte dat die kerk gesag aan die Skrif verleen (Wendel, 1980[9]:157). Die Skrif ontleen sy gesag aan die selfopenbaring van God. Die kerk is gegrond op die Skrif, nie die Skrif op die kerk nie (Inst. I.vii.2).

Die gesag van die Skrif berus vir Calvin veral op die verborge getuienis van die Heilige Gees. Calvin is van mening dat die gesag van die Skrif nie deur logiese redenasies bewys kan word nie. Ongelowiges, vir wie godsdiens 'n kwessie van opinie is, wil wel redelike bewyse hê dat God deur Moses en die profete gepraat het, maar "...the Word will not find acceptance in men's hearts before it is sealed by the inward testimony of the Spirit." (Inst. I.vii.4) Diegene wat deur die Heilige Gees onderrig word, ervaar dat die Skrif sy eie geloofwaardigheid het. Daarom behoort die Skrif nie aan bewysvoering en logiese redenerings onderwerp te word in 'n poging om die gesag daarvan te fundeer nie.

Dit beteken nie dat Calvin hiermee geloof as 'n sprong in die donker wil beskryf nie. In die eerste plek aanvaar hy wel dat die geloofwaardigheid van die Skrif redelik bevestig kan word in soverre as wat die rede tot so 'n bevestiging in staat sou wees (Inst. I.viii.1). In die tweede plek impliseer sy siening van die Skrif as bril dat die waarheid van die Skrif ook bevestig sal word deur wat die mens ervaar in die skepping. Calvin kan byvoorbeeld sê dat die noukeurige waarneming van wetenskappe soos die astronomie, geneeskunde en ander natuurwetenskappe ook getuienis lewer van die wonderlike wysheid van God (Inst. I.v.2). Daar is vir hom geen teenstrydigheid tussen die geloofskennis wat die gelowige uit die Skrif onder leiding van die Gees verkry en die kennis wat die mens deur empiriese



waarneming kry nie. Die gelowige verstaan, in die lig van die Skrif, die ware betekenis van alle ander kennis van die werklikheid.

Op die kenteoretiese vraag: "Hoe weet ek?" sou Calvyn antwoord: "Ek weet omdat God Homself aan die mens openbaar deur sy Woord. Hierdie Woord spreek tot my deur die Skrif, en word in my hart bevestig deur die werk van die Heilige Gees." Volgens Calvyn word egte kennis van die ware God 'n werklikheid in my lewe deurdat dieselfde Gees wat tot die profete gespreek het, ook my hart binnedring om my te oortuig dat die profete verkondig het wat God beveel het (Inst. I.vii.4).

Die vraag sou gestel kon word of Calvyn nie daarmee die gelowige se Godskennis 'n saak van subjektiewe, individuele oortuiging maak nie. Maak hy nie 'n sprong van die openbaring aan die profete en apostels na die innerlike oortuiging van die hedendaagse gelowige nie, sodat die eeue van kerklike tradisie wat tussen Skrif en gelowige lê, eintlik van die tafel gevee word nie? Daar is reeds gewys op Calvyn se skerp afwysing van die gedagte dat die gesag van die Skrif eintlik berus op die aanvaarding daarvan deur die kerk. Dit beteken dat Calvyn nie die Skrif wil aanvaar om "tradisionele" redes, omdat dit op goeie gesag deur die voorgeslagte aan hom oorgelewer is dat die Skrif betroubaar is nie. Hy aanvaar die gesag van die Skrif omdat hy self die waarheid daarvan ervaar deur die innerlike beseëling van die Heilige Gees.

Dit beteken nie dat Calvyn kerklike tradisie sonder meer as waardeloos afmaak nie. In 'n bespreking van Augustinus se bekende woorde, dat hy nie die evangelie sou geglo het as dit nie was vir die gesag van die kerk nie (Inst. I.vii.3), word dit duidelik. Calvyn stel dit dat Augustinus met hierdie woorde nie die diepste grond vir die gelowige se aanvaarding van die Skrif aangedui het nie – dit is, aldus Calvyn, vir Augustinus ook niks anders nie as die innerlike oortuiging wat die Heilige Gees bewerk. Augustinus wou wel aandui dat die meeste ongelowiges deur 'n aanvaarding van die gesag van die kerk kom tot die oortuiging dat die Skrif self gesag het. In die verband maak Calvyn die volgende belangrike opmerking oor Augustinus:

"He only meant to indicate *what we also confess as true*: those who have not yet been illumined by the Spirit of God are rendered teachable by reverence for the church..." (Inst. I.vii.3, sekondêre beklemtoning)

Die beklemtoonde woorde in die laaste aanhaling dui daarop dat die kerklike aanvaarding van die gesag van die Skrif – en daarmee saam die hele kerklike tradisie in verband met die uitleg van die Skrif – vir Calvyn wel belangrik is. Die kerklike tradisie kan nooit die fondament vir Skrifgesag wees nie. Tog kan respek vir die kerklike tradisie wel vir iemand toegang gee tot die Skrif.<sup>101</sup> Só kan die kerklike tradisie ook 'n middel word waardeur die Heilige Gees mense oortuig van die waarheid van die Skrif. Die tradisie is egter nie bo die Skrif nie, maar word genormeer deur die Skrif. Slegs dit wat in ooreenstemming is met die Skrif, kan as egte tradisie aanvaar word.

Dat Calvyn wel in die praktyk 'n groot waarde aan die kerk en kerklike tradisie geheg het, word bevestig deur sy siening van die kerk as die moeder van alle gelowiges (Inst. IV.i.1 ev). Hieroor skryf Calvyn: "So powerful is participation in the church that it keeps us in the society of God." (Inst. IV.i.3) Gemeenskap met die kerk is dan ook nie net gemeenskap met gelowiges wat nou leef nie, maar gemeenskap met alle heiliges, ook hulle wat reeds dood is. Die kerk – en in besonder die kerklike leeramp – is die genademiddel waardeur die Heilige Gees mense tot die volheid van geloof bring. Uit die geheel van die *Institusies* is dit dan ook duidelik dat Calvyn 'n lewende respek vir die vroeë kerkvaders gehad het, sowel as vir die ekumeniese belydenisse.<sup>102</sup> Omdat die Woord bo alles is, is Calvyn se respek vir en gesprek met die kerklike tradisie egter nooit onkrities nie.

Dit plaas Calvyn se siening van geloof in 'n spanningsveld: die spanningsveld van persoonlike oortuiging en tradisionele oorlewering. Geloof kan nie net op tradisie gebou

<sup>101</sup> Om hierdie rede is dit eensydig om, soos Wendel (1980[9]:157 ev) slegs Calvyn se verwerping van tradisie as fundering vir ons aanvaarding van die Skrif te beklemtoon. Dit is belangrik om in te sien dat die kerklike tradisie wel vir Calvyn 'n praktiese pastorale waarde kan hê, mits dit in ooreenstemming met die Skrif is.

<sup>102</sup> Reid (1966:11) skryf hieroor: "...Calvin never rejected the fathers, but rather acknowledged, under certain limitations, their authority as guides and teachers. They represented the Church that had known the disciples of the apostles, and therefore the contemporary church must listen to them carefully and humbly." Reid self laat Calvyn se houding teenoor tradisie egter te veel in die verwerping daarvan opgaan.



wees nie, want dan sou die kerklike tradisie die hoogste gesag hê. Geloof kan egter ook nie net gebou word op persoonlike oortuiging nie, want dan sou dit 'n kwessie van willekeur wees. Vir Calvyn is die verwerping van die gesag van die kerk – mits die kerk staan by die ware bediening van die Woord en sakramente – gelykstaande aan 'n verwerping van die gesag van Christus (Inst. IV.i.10). Sowel die individu se persoonlike oortuiging as die kerklike tradisie moet deurlopend getoets word aan die Skrif. In hierdie proses word die gelowige en die kerk gelei deur die Gees van Christus.

'n Laaste, verwante aspek van Calvyn se beskouing van Godskennis moet nog vermeld word. Hy is oortuig daarvan dat ware Godskennis gebore word uit gehoorsaamheid aan God: "Indeed, we shall not say that, properly speaking, God is known where there is no religion or piety." (Inst. I.ii.1) Kennis van God word ontdek in gehoorsaamheid aan Hom. Godsdienst en vroomheid is vir Calvyn ook nie bloot individuele sake nie; dit is 'n lewesaam met die kerk van Christus. Hier sou 'n mens dus ook kon praat van 'n kerklike tradisie in 'n ruimer sin as die teologiese tradisie van die kerk: 'n tradisie waarin 'n bepaalde lewenswyse van geslag tot geslag oorgedra word – iets wat ook opgesluit is in Calvyn se siening van die doop en verbond (Inst. IV.xv). Ook hierin staan die gesag van die Woord en Gees bo die gesag van die oorlewerings van mense.

Die vraag is nou: as daar 'n teenstrydigheid sou wees tussen dit wat die gelowige aanvaar op grond van tradisie, en dit wat empiries waargeneem kan word – wat spreek die sterkste in Calvyn se denke: tradisie, of empirie? Hierop kan geen eenvoudige antwoord gegee word nie. Aan die een kant is dit duidelik dat Calvyn se klem op die ontoereikendheid van empiriese ervaring as bron van egte Godskennis (Inst. I.v.11) beteken dat die katolieke Christelike tradisie waarskynlik vir hom van groter belang sal wees as empiriese gegewens, in die sin dat die tradisie sy interpretasie van die empirie sterker sal beïnvloed as andersom. Aan die ander kant is dit net so duidelik dat Calvyn nie skroom om sekere tradisionele pretensies van die Rooms-Katolieke Kerk van sy tyd skerp te kritiseer nie, juis op grond van die empiriese toestand van die kerk. Teenoor die tradisie van die pouslike primaat, byvoorbeeld, stel Calvyn nie net die Skrifgegewens en die vroeë katolieke tradisie nie, maar ook die empiriese werklikheid van die morele korrupsie van die pousdom (Inst. IV.vii.22-29).

Hierdie dubbelkantigheid kom ook na vore wanneer Calvyn oor die kerklike konsilies praat (Inst. IV.ix). Hoewel hy ontken dat 'n konsilie enige nuwe lering (wat nie in die Skrif opgesluit is nie) na vore mag bring, ken hy tog aan konsilies 'n hoë waarde toe as dit kom by die interpretasie van die Skrif. Nogtans wys hy op die werklikheid dat konsilies ook kan dwaal, en dan konkludeer hy:

“...I am quite convinced that the truth does not die in the church, even though it be oppressed by one council, but is wonderfully preserved by the Lord so that it may rise up and triumph again in its own time. But I deny it to be always the case that an interpretation of Scripture adopted by vote of a council is true and certain.” (Inst. IV.ix.13)

Hieruit kan twee afleidings gemaak word. Die een is dat Calvyn uiters versigtig is vir enige kerklike triomfalisme, en nie skroom om dit met Skrif sowel as empiriese gegewens te bestry nie. Aan die ander kant is Calvyn duidelik van mening dat daar 'n “lyn” van waarheid loop vanaf die apostels, deur die geskiedenis van die kerk tot by die reformatoriese kerke; 'n lyn wat soms so dun raak dat dit amper onsigbaar word, maar wat tog altyd weer duidelik sigbaar word. As die katolieke tradisie gesien word as die dun lyn van die waarheid, van die korrekte interpretasie van die Skrif, sal Calvyn sekerlik geen probleem daarmee hê om die tradisie positief te waardeer nie. Tradisie én empirie speel dus 'n belangrike rol in Calvyn se siening van geloofskennis, maar nie een van die twee speel 'n deurslaggewende rol nie.

Calvyn se denke oor Skrif, tradisie en empirie beweeg dus in dieselfde rigting as die reformatoriese benadering wat in die vorige gedeelte uitgespel is. Küng (1995:575) kan daarom na Calvyn se *Institusies* verwys as die klassieke sintese van die reformatoriese leer. Die omvattende aard van hierdie werk blyk uit die feit dat dit die hele geloofsleer behandel in die bespreking van die Apostoliese Geloofsbelydenis, maar dat dit vanuit die geloofsleer ook 'n interpretasie bied van die totale werklikheid waarvan die kerk 'n deel uitmaak. Hierdie interpretasie word begrond in die Skrif sowel as die kerkvaders en word polemies afgegrens van ander interpretasies, by name die Rooms-Katolieke opvattinge. Dit sou dus gesê kon word dat Calvyn die reformatoriese tradisie uitgebou het tot 'n baie omvattender vertolkingskader as wat by Luther die geval was. Volgens Küng (1995:585)



was dit Calvyn wat van die Protestantisme 'n invloedryke mag in die wêreld gemaak het. Die vraag is egter of die breedheid van die Calvinistiese visie nie op die duur daartoe kon lei dat die eksistensiële passie van die aanvanklike reformatoriese geloofsopvatting verlore kon gaan nie. Hierdie vraag sal in die bespreking van die verdere ontwikkeling van die gereformeerde tradisie onder die loep geneem word.

#### 1.4.2 Die Drie Formuliere van Eenheid

Die enkele belangrikste moment in die vorming van 'n Gereformeerde geloofstradisie, soos dit na Suid-Afrika deurgewerk het, is sonder twyfel die totstandkoming van die drie belydenisskrifte wat as ***Die Drie Formuliere van Eenheid*** bekend staan: ***Die Nederlandse Geloofsbelydenis***, ***Die Heidelbergse Kategismus*** en ***Die Dordtse Leerreëls***. Die doel van hierdie belydenisskrifte was om vir die Gereformeerde kerke gesaghebbende Skrifinterpretasie te bied. Daarom aanvaar die meeste behoudende Gereformeerde kerke wat uit die Nederlandse Gereformeerde kerke ontwikkel het, tans nog steeds ***Die Drie Formuliere*** omdat (*quia*) dit in ooreenstemming met die Skrif is.<sup>103</sup>

***Die Drie Formuliere van Eenheid*** beweeg, wat die nadenke oor Godskennis en die waarheidsvraag betref, in die lyn van Calvyn se standpunt. Hier kan gedink word aan die gedagte dat ons God deur twee middele leer ken: Sy skepping en die Woord (NGB, Art 2), waarby die Woord ook as die primêre middel geld (NGB, Art 7). 'n Mens kan ook dink aan die eksistensiële aard van ons Godskennis, soos dit veral spreek uit die uitleg van die Twaalf Artikels (HK, So 7-23). Hierdie uitleg sluit af met die tiperende vraag: "Maar wat baat dit jou nou dat jy dit alles glo?" (HK, So 23, Vr 59, sekondêre beklemtoning)

Uit ***Die Nederlandse Geloofsbelydenis*** spreek dieselfde kritiese respek vir die katolieke tradisie van die kerk as by Calvyn. Dit blyk byvoorbeeld uit Artikel 9, waar die Drie-eenheid van God bely word: "Daarom aanvaar ons in hierdie opsig graag die drie

<sup>103</sup>

In 1998 het die Algemene Sinode van die Ned Geref Kerk opnuut die *quia*-standpunt onderskryf (***Handelinge***, 2.5.1 op p 414) en ook op die wyer betekenis van die gereformeerde belydenisskrifte gewys in die volgende besluit: "Die Algemene Sinode beklemtoon dat die behoud van die gereformeerde karakter van die Ned Geref Kerk direk in verband staan met die wyse waarop daar in die kerklike lewe, liturgie, prediking en onderrig aangesluit word by die verstaan van die evangelie soos dit in die historiese gereformeerde belydenisskrifte neerslag gevind het." (***Handelinge***, B.3.5 op p 465).

belydenisse, naamlik dié van die Apostels, Nicéa en Athanasius, en ook wat die ou vaders in ooreenstemming hiermee besluit het.” Terselfdertyd word gehandhaaf dat die Woord van God verhewe is bo alle kerklike tradisie en instellings (Artikel 7). In navolging van Calvyn word ook aanvaar dat die gesag van die Woord nie berus op die gesag van die kerk nie, maar op die getuienis van die Heilige Gees in die harte van gelowiges (Artikel 3).

Dit is egter interessant om te let op ‘n bepaalde ontwikkeling wat plaasvind in die belydenisskrifte. Die beste manier om op die spoor van hierdie ontwikkeling te kom, is deur te kyk na die manier waarop *Die Heidelbergse Kategismus* geloof omskryf: “‘n Ware geloof is nie alleen ‘n vasstaande kennis waardeur ek alles wat God in sy Woord aan ons geopenbaar het vir waar aanvaar nie, maar ook ‘n vaste vertroue wat die Heilige Gees deur die evangelie in my hart werk...” (HK, So 7, Antw 21) Hier word “kennis” en “vertroue” op ‘n bepaalde wyse van mekaar onderskei, hoewel die bedoeling beslis nie is om die twee te skei nie. “Kennis” is immers hier om God self deur sy Woord te leer ken; en ware Godskennis loop noodwendig uit op ‘n vaste vertroue. Daarom word die werk van die Gees en Woord ook deurgaans ten nouste aan mekaar gekoppel (bv in HK, So 25, Antw 65).<sup>104</sup>

Dit kan gebeur dat “kennis” en “vertroue” wel, teen die bedoeling van *Die Heidelbergse Kategismus*, van mekaar losgemaak word. Dan word “kennis” ‘n meer kognitiewe, “objektiewe” saak, terwyl “vertroue” ‘n meer subjektiewe, eksistensiële aangeleentheid word. Dit het inderdaad gebeur in die gereformeerde ortodoksie, soos in die volgende gedeelte aangedui sal word. Die “inhoud” van die geloof (“kennis”) is losgemaak van die “daad” van geloof (“vertroue”), sodat dit moontlik geword het om die “inhoud” of “kennis” saam te vat in ‘n abstrakte leersisteem wat aangeleer kan word, maar wat dan deur die individu “toegeëien” word in ‘n daad van persoonlike vertroue.

104

Barth (1981[2]:53) verstaan die “kennis” en “vertroue” van hierdie antwoord op ‘n wyse wat dit baie nou aan mekaar koppel. Populêre vertolkings van *Die Heidelbergse Kategismus*, soos dié van Veldkamp (1979[6]:88 ev) is nog meer geneig om kennis en vertroue te onderskei, hoewel Veldkamp duidelik stel dat hiermee gesê word dat geloof die hele mens aangryp. By Feenstra (1952[2]:34-35) is die negatiewe uitwerking van hierdie onderskeid nog duideliker wanneer hy die “kennis” betrek op ons kennis *aangaande* God, terwyl vertroue in meer persoonlike begrippe geteken word. In die lig van latere ontwikkelinge moet die formulering van So.7 as ongelukkig beskou word.



Die rede waarom hierdie ontwikkeling belangrik is, is omdat dit lig werp op die aard van tradisievorming. By Calvyn kan “objektiewe kennis” en “subjektiewe oortuiging” op geen manier van mekaar geskei word nie. Sonder om die kognitiewe aspek van geloof tekort te doen, het Calvyn deurgaans die waarheid van die Woord van God en die innerlike oortuiging van die gelowige ten nouste op mekaar betrek, veral deur sy klem daarop dat dit dieselfde Gees is wat deur die Woord spreek en wat ons innerlik oortuig. Daarom kon Calvyn ‘n openheid vir én ‘n kritiese afstand van die kerklike tradisie handhaaf. Om dieselfde rede kon Calvyn die empiriese kennis van die natuur wat hy tot sy beskikking gehad het, sinvol integreer met sy omvattende geloofsperspektief, sonder om geloof spekulatief te probeer aflei uit empiriese gegewens. Calvyn se siening van die werk van God deur Woord en Gees was ‘n saak van lewenservaring – en kon daarom in ‘n lewende wisselwerking staan met tradisie sowel as empirie.

**Die Drie Formuliere van Eenheid** handhaaf dieselfde visie op die eenheid van die “subjektiewe” en “objektiewe” aspekte van die geloof. Tog kry ‘n mens in **Die Heidelbergse Kategismus** se onderskeiding van kennis en vertrouwe reeds die aanvoeling van ‘n sekere veruitwendiging van die geloofstradisie: die tradisie word gaandeweg objektiewe kennis wat oorgedra en agterna toegeëien word in die daad van vertrouwe. Só ‘n konstruksie reflekteer reeds, in embrio, ‘n mate van spanning tussen tradisie en persoonlike oortuiging.

Die laaste van **Die Drie Formuliere van Eenheid**, naamlik **Die Dordtse Leerreëls**, word inhoudelik oorheers deur die spanning tussen objektiewe waarheid en subjektiewe sekerheid. Aan die een kant is daar die “objektiewe waarheid” van God se ewige verkiesing van sekere mense tot die saligheid. Aan die ander kant is daar die “subjektiewe” krisisvraag: “Hoe weet ek dat ek uitverkies is?” **Die Dordtse Leerreëls** antwoord hierop met die bekende *sylogismus practicus*: ek weet dit omdat ek in myself die vrugte van die uitverkiesing waarneem (DL, I.12).

Dit beteken dat **Die Dordtse Leerreëls** eintlik ‘n aanvullende antwoord gee op die vraag: “Hoe weet ek?” Volgens Calvyn se siening weet ek omdat God deur die Woord tot my spreek en omdat die Gees die getuienis van die Woord in my hart beseël. Die beseëling

van die Gees in my hart voeg egter nie iets by die Woord nie en dit gee nie 'n aanvullende sekerheid wat die Woord self nie gee nie. Die Gees maak die sekerheid van die Woord self in my hart vas. **Die Nederlandse Geloofsbelydenis**, sowel as **Die Heidelbergse Kategismus**, dink basies op dieselfde wyse daaroor, ten spyte van die besware wat ingebring kan word teen laasgenoemde se onderskeiding tussen kennis en vertrouwe.

Dit wil egter lyk asof **Die Dordtse Leerreëls** met die *sylogismus practicus* 'n tree verder gaan. Die kennis wat iemand uit die Woord verkry aangaande die uitverkiesing (die "objektiewe waarheid") is nog nie voldoende om te verseker dat hy uitverkies is ("subjektiewe oortuiging") nie. Vir subjektiewe sekerheid is dit nodig dat hy in homself die vrugte van die uitverkiesing moet waarneem – weliswaar die vrugte soos deur die Woord aangewys, maar ook die "kennis" moet hy deur "waarneming" op sy eie lewe "toepas".

Die indruk dat die kloof tussen "objektiewe waarheid" en "subjektiewe oortuiging" reeds in **Die Dordtse Leerreëls** begin groter word, word versterk as gelet word na die manier waarop hier oor die openbaring van God in die Woord gepraat word. Die gedeelte word hier volledig aangehaal om die verdere bespreking te vergemaklik:

"Die leer van die Goddelike uitverkiesing is verder, volgens die wyse besluit van God, deur die profete, deur Christus self en deur die apostels in sowel die Ou as die Nuwe Testament verkondig. Daarna is dit in die heilige Skrifte bekend gemaak en bewaar. Daarom moet dit vandag nog op die regte tyd en plek in die kerk van God – waarvoor dit in die besonder bestem is – uiteengesit word." (DL, I.14)

'n Paar dinge val op uit hierdie aanhaling. Die eerste is die gedagte dat God 'n "leer" openbaar, eerder as Homself. Die tweede is dat hierdie leer "ingebed" is in die Skrif, en weer deur die kerk "uitgehaal" word om uiteengesit te word. Die uiteensetting van die leer is egter nie voldoende om sekerheid oor jou eie verkiesing te gee nie. Vir so 'n sekerheid moet die leer eers "toegepas" word in die lewe van die gelowige. Hiermee is 'n bepaalde hermeneutiese model gegee as antwoord op die vraag "Hoe weet ek?": Die waarheid is 'n leer wat bekend gemaak is in die openbaring, ingebed is in die Skrif en deur die kerk uitgehaal word deur goeie uitleg, om dan toegepas te word in die lewe van die gelowige.



Die model is in *Die Dordtse Leerreëls* nog slegs implisiet aanwesig, en word genuanseer deur dit wat bely word oor die wedergeboorte en die genademiddele (DL, III&IV, 12-17).

Daar sal gelet moet word op die nawerking van die hermeneutiese model, en die toenemende afstand tussen "objektiewe waarheid" en "subjektiewe oortuiging" wat daaraan ten grondslag lê. Dit kan as hipotese gestel word dat hierdie ontwikkeling saamhang met 'n groeiende objektivering van die geloofstradisie, waardeur 'n al hoe groter afstand tussen tradisie en persoonlike lewenservaring tot stand kom. Die gelowiges beleef dan nie meer die groot waarhede van die geloofstradisie as die lewende Woord van God wat ons aanspreek en innerlik aangryp en vorm nie. Die waarhede van die geloofstradisie word eerder beleef as 'n abstrakte waarheid wat van buite na ons toe kom en wat eers lewende werklikheid word wanneer dit aangevul word deur innerlike beleving. Met hierdie hipotese in gedagte sal nou gekyk word na die gereformeerde ortodoksie.<sup>105</sup>

### 1.4.3 Die gereformeerde ortodoksie

Binne die reformatoriese teologie is daar in die tydperk na die Sinode van Dordt (1618-1619) teruggegryp na 'n skolastieke metodologie wat ontleen is aan Aristoteles.<sup>106</sup> Die gebruik van skolastieke metodologie het onder meer gelei tot 'n verandering in die siening van geloofskennis.<sup>107</sup> Die Skrif is gesien as "'n boek vol objektiewe waarhede aangaande God" (Van Niekerk, 1991:132) 'n Mens sou dus met reg kon sê dat die opkoms van die protestantse skolastiek daarop dui dat die reformatoriese tradisie nie werklik kon bly staan by die eksistensiële geloofsverstaan van die reformatore nie.

105

Verskillende standpunte oor die verhouding tussen *Die Dordtse Leerreëls* en die gereformeerde ortodoksie kan gevind word in Cilliers (1992:22-27), waarin die volgende konklusie gebied word: "Die Canones moet dus gelees word as 'n dokument waarin vroeg-skolastieke invloed meesprek, maar wat die hoogbloei van die gereformeerde skolastiek voorafgaan." Die skolastieke aard van die belydenisskrif blyk spesifiek uit die hermeneutiese model waarmee dit werk (Cilliers, 1992:106).

106

Die hele ontwikkeling kan nie hier weergegee word nie. Vgl Van Niekerk, 1991: 112 ev. McGrath (1993:192) teken die ontwikkeling so: "This decisive methodological shift involves a shift from the soteriological (and hence Christocentric) analytic and inductive methodology employed by the earlier Reformed theologians, such as Calvin, to a logical (and hence theocentric) synthetic and deductive methodology."

107

Van Niekerk, 1991:164: "Met die invoering van Aristoteles in die opstelling van die wetenskaplik verdedigbare leersisteem het egter 'n verandering in die opstelling van die konsep van geloofskennis plaasgevind." Volgens hom het dit 'n "verstarring" (1991:162) meegebring waardeur die lewe en vitaliteit van die reformatie verlore geraak het (1991:172).

Hierdie soeke na objektiewe sekerhede moet begryp word teen die agtergrond van die felle polemiese situasie waarbinne die reformatoriese kerke hulleself bevind het (Cilliers, 1992:14-16). Hulle verstaan van die Christelike geloofstradisie was, in Europa, dié van 'n minderheid; en dit is fel weerspreek deur die interpretasie van die meerderheid. Verder moes die reformatoriese kerke in hulle eie gebiede die sosiale rol van die Rooms-Katolieke Kerk oorneem as amptelike kerk. Dit het van hulle 'n duidelik-omskrewe teologiese grondslag vereis. Die opkoms van die protestantse skolastiek moet ook verstaan word teen die agtergrond van die sosiale en staatkundige verwarring van die sestiende en sewentiende eeue. Veral die anabaptisties-geïnspireerde onrus en die Dertigjarige Oorlog het reformatoriese teoloë gedryf om te soek na teologiese vastigheid.

Vir 'n perspektief op die gereformeerde ortodoksie sal kortliks gekyk word na die werk van Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics, Set Out and Illustrated from the Sources*.<sup>108</sup> Die werk begin met die woorde: "To man there belongs naturally and essentially a consciousness that there is a God..." (Heppe, 1978:1) Oppervlakkig gesien, is dit niks anders nie as 'n bevestiging van wat Calvyn en die belydenisskrifte ook sê, maar daar is tog 'n belangrike verskil. Die ortodokse teoloë wat Heppe aanhaal, is minder krities teenoor die natuurlike godskennis van die mens. Die mens se natuurlike godskennis is wel ontoereikend, veral met die oog op die saligmakende geloof – maar dit is nog nie daarom vals nie (Heppe, 1978:3).

Heppe haal onder meer vir Riissen aan oor die wyse waarop die mens tot 'n natuurlike godskennis kom (Heppe, 1978:2). Riissen dui 'n drievoudige weg aan: die redenasie vanuit kousaliteit, die *via eminentiae* (waarin alle volmaaktheid wat die mens ken, in die oortreffende trap aan God toegeskryf word) en die *via negationis* (waarin alle onvolmaaktheid in die skepping ten opsigte van God ontken word). Die waarde van die natuurlike Godskennis is dat dit die mens alle verskoning vir ongeloof ontnem. Dit is egter nie al nie: "On the other hand, the natural man who seeks peace with God through the *religio naturalis* will the more joyfully and thankfully accept the revelation of God's grace." (Heppe, 1978:4)

Daarmee word nie te kenne gegee dat Heppe se werk onkrities as dié bron van kennis van die gereformeerde ortodoksie beskou kan word nie. Vergelyk byvoorbeeld die kritiese opmerkings van Karl Barth in sy voorwoord (Barth in Heppe, 1978:vii).



Hierdie opvatting veronderstel 'n taamlik naatlose aansluiting tussen natuurlike godskennis en die Christelike geloof. Heppe (1978:6) skryf byvoorbeeld: "Man then may with complete certainty recognize what real revelation of God is." Die mens kan immers dit wat as openbaring verkondig word, vergelyk met sy natuurlike Godskennis, en só vind dat laasgenoemde bevredig word deur eersgenoemde. Daar kan, vir die gevoel van die gereformeerde ortodokse teoloë, geen teenstrydigheid wees tussen redelike waarheid en openbaringswaarheid nie. Dit beteken nie dat die rede 'n kenbron vir geloofswaarhede word nie. Dié moontlikheid word eksplisiet ontken. Hoewel die rede die middel kan wees waardeur die Heilige Gees mense tot geloof bring, aldus Riissen (Heppe 1978:8), berus die dogmas van die geloof nie op die rede nie, maar op die openbaring van God in die Skrif. Nogtans word die rede van die gelowige deur die Heilige Gees verlig sodat dit die geopenbaarde waarhede kan begryp.

Deur die verligting deur die Heilige Gees is die gebruik van die rede in die teologie volkome geregverdig. Heppe (1978:9) ken aan die rede die volgende take in die teologie toe (hoewel hy beklemtoon dat die mens net deur geloof die rede reg kan gebruik):

"By it (1) the true God must be proved to be the author of revelation; (2) the logical harmony or (and of course it holds only on the supposition of faith!) the rationality of revealed truths must be set forth; (3) the connection of conclusions resulting from each of them is to be developed; and (4) the entire natural, historical, linguistic, etc., knowledge is to be made use of."

Dit is duidelik dat die gereformeerde ortodoksie, in vergelyking met Calvyn en **Die Drie Formuliere van Eenheid**, 'n veel meer rasionalistiese benadering tot geloofskennis het. Feitlik die hele hoofstuk oor "natuurlike en geopenbaarde teologie" by Heppe (1978:1-11) handel oor die rol van die rede in die daarstelling van 'n natuurlike godskennis, sowel as in die verstaan van die geopenbaarde waarheid. Hoewel erken moet word dat dit eksplisiet gestel word dat teologie nie blote begrip is nie, maar 'n lewe (Heppe, 1978:10) waarby die totale mens betrokke is, is dit in werklikheid tog die redelike aspek van die teologie wat die betoog domineer. Die oorsaak hiervan lê voor die hand: dit is die wyse waarop die objektiwiteit van geloofskennis bo alle twyfel vasgestel word in 'n tydperk waarin "objektiwiteit" en "redelikheid" as sinonieme begrippe hanteer is. Daarom is dit ook

opvallend dat die Skrif, wat as enigste bron van die waarheid beskou word, ook in die teologie deur middel van redelike bewysvoering gerugsteun word (Heppe, 1978:7 en 9).

Die rol van redelike bewysvoering word versterk in die tweede hoofstuk van Heppe se werk (1978:12-41), wat handel oor die Heilige Skrif. Die eerste saak wat hier opval is dat die Woord van God direk met die Skrif geïdentifiseer word, in eksplisiete teenstelling met die wyse waarop Calvyn die twee onderskei het (Heppe, 1978:16). By Calvyn kry 'n mens 'n aanvoeling vir die historiese verloop van die openbaring, die mondelinge oordrag daarvan van geslag tot geslag en die uiteindelijke optekening daarvan in die Skrif. Heppe (1978:17) wys daarop dat die onfeilbaarheid van die Skrif vir Calvyn nie soseer berus op die wyse waarop dit te boek gestel is nie, maar eerder op die gemeenskap tussen die skrywers en die Heilige Gees en die skrywers se kennis van die waarheid waaraan hulle deur die verligting van die Gees gedeel het.

In die ortodoksie word die gesag van die Skrif, aldus Heppe (1978:18) egter afgelei van die wyse waarop dit op skrif gestel is. Verskeie ortodokse gereformeerde teoloë, byvoorbeeld Voetius, verdpedig die verbale inspirasie van die Skrif, en is van mening dat selfs die stilistiese eienaardighede van skrywers en die vokale in die Hebreeuse teks van die Ou Testament direk deur die Gees geïnspireer is (Heppe, 1978:27). Heppe self (1978:26) wys daarop dat die "subjektiewe beginsel van die Heilige Gees" deur die voorstanders van verbale inspirasie opsy geskuif word om plek te maak vir 'n vals outonomie van die Heilige Skrif, asof die Skrif sonder die werk van die Gees steeds Goddelike gesag dra. Dit bevestig die gedagte dat geloofskennis deur die teoloë van die gereformeerde ortodoksie toenemend geobjektiveer word en losgemaak word van subjektiewe oortuiging.

Dit beteken ook dat Calvyn se besef van die belangrikheid van 'n historiese verloop in die totstandkoming van die Skrif by die gereformeerde ortodoksie op die agtergrond te staan kom. Waar Calvyn ruimte laat vir die menslike individualiteit van die Bybelskrywers, word dit by die ortodoksie feitlik genegeer. Dit hang saam met die feit dat die inhoud van die Skrif primêr gesien word as leerstellige waarhede (Heppe, 1978:13 en 14). Daar word aanvaar dat die Skrif veel meer bevat as net leerstellinge. In die Skrif vind 'n mens immers ook die geskiedenis van die volk van God. Die betroubaarheid van die Skrif is vir die



gereformeerde ortodoksie ook 'n historiese betroubaarheid (Heppe, 1978:27). Nogtans word onderskei tussen die historiese outentisiteit en die outentisiteit ten opsigte van waarheid en norm. Alles in die Skrif het historiese gesag, maar nie alles het gesag ten opsigte van die waarheid en norme nie (Heppe, 1978:28).

Die onderskeid tussen historiese en normatiewe skep die indruk dat die "eintlike" waarheid van die Skrif op die bo-historiese vlak lê: op die vlak van tydlose waarhede en norme. Hier werk die hermeneutiese model wat in embrio in **Die Dordtse Leerreëls** aanwesig is, in volle krag deur. Die eintlike waarheid waarom dit in die Skrif gaan, is die tydlose leerstellings en norme wat ingebed is in die historiese en ander tipe geskrifte van die Bybel. Deur uitleg word daardie beginsels na vore gebring sodat dit toegepas kan word in die hedendaagse konteks. Hierdie indruk word versterk deur dit wat aangedui word as die kern van Skrifuitleg (Heppe, 1978:37): in die eerste plek om die ware betekenis van die Skrif weer te gee en in die tweede plek om daardie waarheid toepaslik te maak.

Die siening van leerstellings en norme as tydlose waarhede bepaal ook die visie op tradisie. Omdat die Skrif die tydlose, algemeen-geldige waarhede op 'n volkome wyse bevat, hoef daar geen tradisie as aanvulling van die leerstellige inhoud van die Skrif te wees nie. Tog word tradisie erken as die getuienis van die kerk deur die eeue ten opsigte van dit wat geglo is, sowel as die wyse waarop die Skrif deur die eeue vertolk is (Heppe, 1978:30-31). Tradisie in hierdie sin kan niks nuuts sê nie en kan ook nie werklik ontplooi deur die eeue van die kerk se bestaan nie; dit is bloot die herhaling (binne verskillende kontekste en daarom op verskillende maniere) van die tydlose waarhede van die Skrif. Die manier waarop gepraat word oor die *analogia fidei* (Heppe, 1978:34-36) versterk hierdie indruk: "The analogy of faith is the argument from general dogmas which contain the norm of all that is to be taught in the Church." (Heppe, 1978:36) Hierdie dogmas bly vir alle tye en plekke dieselfde, sodat die uitleg van die Skrif daardeur genormeer word.

Die ahistoriese siening van tradisie, leerstellinge en waarheid hang ten nouste saam met die rol van die rede in die gereformeerde ortodokse teologie. Soos reeds aangedui, speel die rede 'n belangrike rol in die vasstelling en logiese ordening van Skrifwaarhede. "Redelike" waarhede is gesien as tydloos en universeel. Indien 'n bepaalde waarheid net

vir 'n bepaalde tyd en plek gegeld het, kon dit nie as "redelike waarheid" beskou word en toegepas word nie. Weereens: dit gee aan die geloofskennis en –tradisie (soos laasgenoemde in die gereformeerde ortodoksie verstaan word) 'n objektiewe geldigheid wat totaal losstaan van die instemming van die individu.

Die kloof wat ontstaan tussen objektiewe waarheid en subjektiewe oortuiging word al groter.<sup>109</sup> Hierdie kloof word alleen deur die Heilige Gees as "subjektiewe beginsel" oorbrug. Die spanning tussen objektiewe waarheid en subjektiewe oortuiging kom nogtans op 'n merkwaardige wyse na vore in die gereformeerde ortodoksie se siening van geloof. Geloof word wel gesien as vrug van die werk van die Heilige Gees, as subjektiewe sekerheid wat deur die Gees bewerk word in die wedergeboorte en bekering van die mens (Heppe, 1978:526). Tog onderskei die ortodoksie tussen verskillende tipes geloof. Daar is die historiese geloof, waarin God se openbaring van genade as blote "objek van kennis" aanvaar word (Heppe, 1978:528). Daarteenoor is daar 'n geloof wat die waarhede subjektief toeëien as persoonlik-geldig vir die gelowige. Maar selfs hierdie tipe geloof word onderskei in twee tipes: die tydelike geloof en die blywende *fides salutaris*. Hierdie onderskeid het een doel: om noukeurig te beskryf hoe 'n egte subjektiewe oortuiging van die objektiewe waarheid daar uitsien. Gelowiges moet nie net seker wees van die objektiewe waarheid nie, want dit sou net 'n historiese geloof wees. Gelowiges moet ook oortuig wees van die aanwesigheid van 'n egte, saligmakende geloof in hulleself. Daarom word binne die ware geloof ook nog verdere onderskeidings aangetref: tussen *notitia* (kennis), *assensus* (instemming) en *fiducia* (vertroue) (Heppe, 1978:530).

Heppe wys op 'n debat tussen die ortodokse teoloë oor die verhouding tussen kennis en vertroue. Waar **Die Heidelbergse Kategismus** dit ten nouste aan mekaar koppel, was sommige teoloë later van mening dat dit moontlik is dat geloof aanwesig kan wees sonder *fiducia* (Heppe, 1978:533). Hoewel hierdie opvatting algemeen afgewys is deur die meerderheid ortodokse teoloë (Heppe, 1978:534), is die blote feit dat so 'n debat gevoer kon word, al aanduiding van die afstand wat daar in hierdie verband tussen die ortodokse teoloë enersyds, en Calvyn en die belydenisskrifte andersyds gekom het.

Van Niekerk (1991:165) skryf hieroor: "Die sillogistiese logika van die Ortodoksie funksioneer immers - wat die geloofsbegrip betref - binne 'n (nou onafwendbare) dualisme van objektiewe wetenskaplike kennis en persoonlike toeëiening van die heil."



Om saam te vat: deur die klem op die objektiwiteit van die Skrifwaarhede (sowel die egte kerklike tradisie as die handhawing van daardie waarhede) aan die een kant, en deur die klem op die noodsaak van 'n egte saligmakende geloof as subjektiewe toeëiening van die waarheid aan die ander kant, wou die ortodoksie die Christelike waarheid veilig stel teen enige kritiek. Hierin wou die ortodokse teoloë getrou bly aan die gereformeerde tradisie soos dit van Calvyn af deur die gereformeerde belydenisskrifte loop. Tog is die teologie van die gereformeerde ortodoksie blootgestel na verskeie kante. Die objektiwiteit van die geloofskennis staan op twee steunpilare: bo alles die waarheid van die Skrif, maar in die tweede plek ook op die aansluiting by redelike godskennis. Wat gebeur as hierdie twee steunpilare wegval? As die objektiwiteit van die geloofskennis bevraagteken word, wat bly oor van die subjektiewe toeëiening daarvan? Die verhouding tussen ervaring en geloofskennis raak verder toenemend problematies, omdat die kloof tussen die geloofskennis en die alledaagse leefwêreld van die gelowige al hoe groter word. Geloofskennis raak dan bloot 'n saak van tradisionele oorlewering; en dit staan in sterk spanning met die mens se ervaring van sy empiriese werklikheid (Küng, 1995:620).

Die gereformeerde ortodoksie se houding teenoor tradisie is ambivalent. Aan die een kant is daar by die gereformeerde ortodoksie, met sy klem op tydlose beginsels en ewige waarhede, min aanvoeling vir die historiese ontwikkeling van die tradisie. Aan die ander kant is die ortodoksie self ten diepste tradisie-bepaald, met 'n teologiese aanpak wat konserverend eerder as innoverend wil wees (Küng, 1995:619). Dit is juis hierdie ambivalensie wat die gereformeerde ortodoksie as 'n tradisionalistiese teologie teken, omdat dit gaan om 'n teologie wat tradisie-gebonde is sonder om 'n aanvoeling vir die historisiteit van tradisie te hê.

Die gereformeerde ortodoksie is gevoelige slae toegedien in die tydperk van die Verligting. Dit beteken egter nie dat die gereformeerde ortodoksie as agterhaal beskou kan word nie. Verskeie gereformeerde teoloë het in die neëntiende en vroeg twintigste eeue weer gepoog om aan te sluit by die teologie van die ortodoksie. Van hulle het onder meer Herman Bavinck 'n groot invloed gehad op die teologie wat in die Ned Geref Kerk beoefen is. Daarom sal die bespreking van Bavinck se teologie 'n sinvolle voortsetting wees van die ondersoek na die gereformeerde tradisie. Voordat dit aangepak kan word, sal dit egter

nodig wees om kortliks in te gaan op die historiese ontwikkelinge wat hom van die gereformeerde ortodoksie skei, aangesien hy enersyds krities op hierdie ontwikkelinge reageer, maar andersyds ook genoop word om krities te staan teenoor die gereformeerde ortodoksie self.

#### 1.4.4 Die piëtisme en die Verligting

Die verstrakking van die reformatoriese tradisie in die ortodoksie moes noodwendig 'n reaksie binne die kerk uitlok. Dwarsdeur die protestantse wêreld vind daar in die sewentiende en agtiende eeue so 'n reaksie plaas in die vorm van die piëtisme.<sup>110</sup> Die piëtisme staan veral uit deur 'n besondere klem op subjektiewe geloofsbeleving eerder as die objektiewe geloofswaarheid.<sup>111</sup> Die piëtisme kan positief waardeur word as 'n reaksie teen dorre leerbeheptheid, teen die objektivering en intellektualisering van die Christelike tradisie, en ook teen die versplintering binne die Protestantisme sowel as die ellende wat dit in die godsdiensoorloë veroorsaak het.<sup>112</sup> As beweging wou die piëtisme, in besonder die *Nadere Reformatie* in Nederland, die werk van die reformatore voorsit deur die eksistensiële aard van geloof te beklemtoon.

Daar moet ook ernstige kritiese vrae oor die piëtisme gevra word. In die eerste plek toon Van Niekerk (1991:186) aan dat die piëtisme (in hierdie geval die *Nadere Reformatie*) nie aan die ortodokse subjek-objek-polariteit ontkom nie. Die hoofklem word nou net anders gelê: nie op die objektiewe waarheid nie, maar op die subjektiewe beleving. Dit beteken

<sup>110</sup> "The word pietism... is notoriously vague..." (Welch 1972:22) Dit word hier gebruik veral as aanduiding van 'n "interiorized spirituality" (Fernández-Armesto & Wilson, 1996:55) wat die geloofswaarhede veral verstaan as innerlike ervaring. Daardeur is 'n sterk klem op praktiese lewensverandering en missionêre aktivisme egter geensins uitgesluit nie (vgl Fernández-Armesto & Wilson, 1996:54 ev; Welch, 1972:29).

<sup>111</sup> "The historical and the socially inclusive are subordinated to the individually existential challenge. The true birth of Christ is his birth within our hearts, his true death is in that dying within us, his true resurrection is in the triumph of our faith." (Welch, 1972:28)

<sup>112</sup> Van Niekerk (1991:235) sê byvoorbeeld: "Dat die Piëtisme 'n sekere legitieme motief gehad het in sy protes teen 'n toenemende sekularisasie en die daarmee gepaardgaande voorrangposisie van leerkwessies in die kerk, ly geen twyfel nie." Welch (1972:23), weer, stel dit so: "The pietism of Spener and his followers, classically expressed in *Pia Desideria* (1675), arose against the background of the Thirty Years' War, Lutheran scholasticism, and the territorial church system... this movement had in view particularly the evils of laxity, indifference, and immorality, and of absorption in learned theological sophistry and polemic..."



dat die piëtisme teologies volledig steun op die leerstellige insigte van die ortodoksie. Trouens, die piëtisme se ontstaan het saamgehang met 'n begeerte om nuwe lewe in die dorre bene van ortodokse dogmas te blaas.<sup>113</sup> Die klem op subjektiewe ervaring was juis moontlik omdat die objektiwiteit van die geloofstradisie aanvaar is (Küng, 1995:625-628).

In die tweede plek moet daarop gewys word dat die piëtisme 'n verwantskap met die tydsges van die Verligting getoon het in die kritiese houding teenoor oorgelewerde dogma sowel as in die klem op 'n deugsame lewe as wesenskenmerk van die egte geloof.<sup>114</sup> Dit is trouens opvallend dat die ortodoksie sowel as die piëtisme min ruimte laat vir die historiese aard van die Christelike tradisie. Vir die ortodoksie lê die eintlike sin van die tradisie in ewige, tydlose beginsels; vir die piëtisme in die innerlike beleving.<sup>115</sup> Tradisie-vyandigheid is tipierend van die Verligting (Bauckham, 1988:132). Welch toon aan dat die Verligting-denkers se houding teenoor die Christelike godsdiens een van stelselmatige vervreemding was.<sup>116</sup> Daar is gewerk met die gedagte dat die mens met sy rede 'n natuurlike godsdiens kan daarstel, waarvan die wesenlike elemente die bestaan van God, die vryheid van die mens, die onsterflikheid van die siel en moraliteit was.

In die eerste fase van die vervreemdingsproses waarna Welch verwys, is daar (soos in die ortodoksie) 'n positiewe siening van die verhouding tussen Christelike godsdiens en die

<sup>113</sup> "...Pietists strove to restore health to Lutheran and Calvinist orthodoxies whose arteries had become hardened by a diet of theological correctness and religious controversy." (Fernández-Armesto & Wilson, 1996:54) Oor die *Nadere Reformatie* skryf Van Niekerk dat hulle die ortodoksie se dogmatisme wou aanvul (1991:183). Wesley het dieselfde begeerte gehad ten opsigte van die Nege en Dertig Artikels van die Anglikaanse Kerk (Welch, 1972:25) en wou selfs sekere leerstellings weer verdedig teen die heersende rasionalisme binne die Anglikaanse Kerk.

<sup>114</sup> "...pietist and rationalist conceptions of religion was by no means altogether antithetical. One characteristic tendency that seems most clearly related to the call to inwardness was toward individualism." (Welch, 1972:28) Hy skryf ook: "It is only seemingly paradoxical that pietism's interiorization should have been accompanied by a moralizing of Christianity and even an emphasis on the outward shape of the good life that had much in common with the Enlightenment's desire to identify religion with morality." (Welch 1972:29) Hieroor sê Fernández-Armesto & Wilson (1996:54): "Individualism and subjectivism were close relatives of Pietism as they were of the philosophy of the Age of Reason and Enlightenment."

<sup>115</sup> Vgl byvoorbeeld wat Welch (1972:25) oor Wesley sê: "But the way to recover the doctrinal tradition, and the purpose of doing so, was for Wesley to experience the truth of it inwardly. All was to be translated into living experience."

<sup>116</sup> Hier word gesteun op Welch, 1972:35 ev.

natuurlike godsdiens: die Christelike openbaring voltooi dit wat die mens redelik kan vasstel ten opsigte van die godsdiens. Langsamerhand word die Christelike godsdiens egter bloot as een voorbeeld (tussen ander) van die natuurlike godsdiens gesien. Uiteindelik word dit dan beskou as 'n onvolkome uitdrukking van die redelike godsdiens (sodat die Christelike godsdiens liefs agtergelaat moet word).<sup>117</sup> Küng (1995:629) merk in verband met die ontwikkeling op dat dit nie 'n lang pad was van die "innerlike lig" van die piëtisme na die "lig van die rede" van die Verligting nie.

Ook die "lig van die rede" sou ten opsigte van die godsdiens nie onbevraagteken bly nie. Immanuel Kant, wat as die kroon en afsluiting van die Verligtingsdenke beskou kan word,<sup>118</sup> aanvaar ook dat godsdiens gaan om die bestaan van God, vryheid, onsterflikheid en moraliteit. Terselfdertyd wil hy deur sy kritiek op die suiwere rede aandui dat nie een van hierdie vier godsdienstige waarhede objekte van teoretiese kennis kan wees nie.<sup>119</sup> Kant verwerp daarom die tradisionele godsbewyse, wat op suiwer redelike gronde wil konkludeer tot die bestaan van God (Küng, 1995:673). Nogtans gaan dit vir hom nie net om die suiwere rede nie, maar ook om die praktiese rede, waar dit nie gaan om die mens se teoretiese kennis nie, maar om sy optrede in die wêreld.<sup>120</sup> In sy praktiese rede word die mens gekonfronteer met die kategoriese imperatief: om te doen wat reg is, nie omdat dit vir hom enige voordeel sal bring nie, maar omdat dit sy plig is. Sy morele plig maak net sin as 'n mens vryheid, die bestaan van God en die onsterflikheid van die siel postuleer.

<sup>117</sup> Welch (1972:38) dui op Reimarus as voorbeeld van die derde houding: "Reason and claims to revelation are indeed in opposition, and the reasonable worshiper of God must return to the purely natural religion which alone is true and capable of bringing the race to permanent improvement and happiness, and which forms the basis of every historical, positive and allegedly revealed religion, though it has been tragically corrupted by them."

<sup>118</sup> In die woorde van Karl Barth (1960[3]:237): "...in diesem Mann und in diesem Werk hat das 18. Jahrhundert sich selber in seinen Grenzen gesehen, verstanden und bejaht."

<sup>119</sup> Welch (1972:45) skryf hieroor: "Theoretical knowledge, with its transcendental principles, is limited to phenomena, to objects as objects of experience, and it does not extend to the noumenal, the 'thing-in-itself.' God, freedom, and immortality are not possible objects of our theoretical knowledge." Vgl ook Allen, 1985:213-214: "Pure reason is unable to give us any basis whatsoever for belief in freedom, immortality, and God because it deals with appearances only."

<sup>120</sup> "Die 'praktische Vernunft' in der Lehre Kants ist nicht eine Art zweiter Vernunft neben der theoretischen, sondern die eine Vernunft, die auch theoretische ist, ist auch - und man muß geradezu sagen: sie ist primär praktische Vernunft." (Barth, 1960[3]:245)



Hoewel die suiwere rede dus nie kan bewys dat God bestaan nie, moet die praktiese rede die bestaan van God postuleer as iets wat geïmpliseer word deur egte sedelikheid.<sup>121</sup>

Die belangrike van Kant se denke lê veral in twee sake. In die eerste plek het hy 'n "Kopernikaanse omwenteling" voltrek waarin die aandag verskuif van die objek(te) van die mens se kennis na die mens as kennende subjek. Kant se basiese veronderstelling is dat die aard van ons kennis bepaal word deur die aard van ons waarneming en redelike besinning.<sup>122</sup> Daarom word ons "kennis van God" nie bepaal deur die openbaring van 'n Wese buite die mens nie, maar wel deur die morele wet in die mens. Kant wil nie spekuleer oor die transendente nie, maar neem sy vertrekpunt in die mens as morele wese (Küng, 1995:674). 'n Mens sou Kant se gesigspunt in hierdie verband so kon formuleer: kennis (hetsy teoreties, hetsy prakties) is 'n menslike konstruksie. Dit beteken noodwendig dat teologiese kennis ook 'n menslike konstruksie is. Binne so 'n denkwysie is die gedagte van 'n "openbaring" waarin ons God kan leer ken "soos Hy werklik is" gewoon onhoudbaar. Met hierdie omwenteling het Kant die teologie voor 'n probleem gestel waaroor nou nog nie klaargedink is nie.

Terselfdertyd is Kant se denkwysie ten diepste anti-tradisioneel. Mondigheid is vir Kant die vermoë om selfstandig na te dink, sonder om in jou denke deur 'n ander gelei te word (Welch, 1972:32). Om op tradisie te steun vir kennis, sou doodeenvoudig 'n selfopgelegde onmondigheid wees; ten diepste moet die mens godsdienstige waarheid in homself soek. *Sapere aude!* is Kant se wekroep - en om 'n tradisie te beaam, beteken dat jy nie die waagmoed het om self te dink nie (Pailin, 1988:220-221). Hierdie vooroordeel het ook ernstige gevolge gehad vir die teologie van die neëntiende eeu.

<sup>121</sup> Allen, 1986:217 (primêre beklemtoning): "By an analysis of moral obligation Kant gives a basis for *postulating* (as he puts it) freedom, immortality, and the existence of God. Freedom is a necessary condition for obligations; immortality and God's existence are implied by moral obligation even though they are not necessary conditions for moral obligations."

<sup>122</sup> "We can account for the existence of necessary and universal truths by reversing the traditional relationship between the subject (the mind) and object. Instead of the subject changing in order to know objects, it is objects which are affected by the subject in our processes of knowing them... We see things in space and time because space and time are forms of our sensibility. Space and time are our means of sensing."(Allen, 1986:208)

Welch (1972:47-48) wys daarop dat daar vir 'n teologie wat Kant ernstig opneem, slegs vier weë oopbly. In die eerste plek sou die teologie die geldigheid van Kant se kritiek van die suiwere rede op kenteoretiese gronde kan bevraagteken, om so weer ruimte te soek vir 'n natuurlike teologie wat steun op redelike bewysvoering. Welch verwys na die neo-Thomisme as voorbeeld. In die tweede plek kan Kant se kritiek aanvaar word en kan gekies word vir 'n teologiese vertrekpunt wat doelbewus nie deur die rede vasgestel word nie. Hier verwys Welch na Barth. In die derde plek kan Kant se hele denkwysie oor godsdiens aanvaar word en kan teologie die godsdiens dus as 'n vorm van moraliteit benader. Laastens kan die teologie Kant se begrip "ervaring" uitbrei om godsdienstige beleving in te sluit, sodat teologie die besinning oor godsdienstige ervaring as "fenomeen" word. Hiervan is veral Schleiermacher 'n voorbeeld. Welch (1972:48) sê ten opsigte van al vier die moontlikhede: "In all of these ways, however, there was to be reflected a Socratic turn to the role of the subject in faith and knowledge..." Hierdie wending tot die subjek is voorberei deur die piëtisme en Verligting, maar verkry in Kant se denke 'n krag wat dit behou vir haas alle besinning oor godsdiens in die moderne era. Dit geld nie net vir die teologie nie, maar ook vir die wyse waarop die sosiologie sou probeer om godsdiens te verstaan vanuit die mens as sosiale wese.

In die volgende gedeelte gaan kortliks aandag gegee word aan die manier waarop Schleiermacher die grondslae vir die modernistiese teologie gelê het. Daarna sal die bespreking van die gereformeerde tradisie voortgesit word deur in te gaan op die wyse waarop Bavinck reageer op Kant sowel as Schleiermacher.

#### 1.4.5 Schleiermacher en die modernistiese teologie

In hierdie gedeelte gaan dit om wat breedweg die modernistiese teologie genoem kan word. Daaronder word 'n teologie verstaan wat die epistemologiese uitgangspunte van die moderniteit aanvaar, maar tog aan die Christelike geloof vashou. Tiperend vir hierdie teologie is die man wat as die "vader" daarvan beskou kan word (Küng, 1995:695): Friedrich Schleiermacher.<sup>123</sup> Schleiermacher wou as moderne mens teologie bedryf.

<sup>123</sup>

Barth (1960[3]:379) skryf oor die moderne protestantse teologie: "An die Spitze einer Geschichte der Theologie der neuesten Zeit gehört und wird für alle Zeiten gehören der Name Schleiermacher und keinen neben ihm." In dieselfde trant sê Avis (1986:1): "Schleiermacher thus determined the



Daarom het hy geen nut gesien in 'n kompetisie tussen teologie en die natuurwetenskappe nie.<sup>124</sup> Terselfdertyd wou hy die Christelike geloof verdedig teen die "gekultiveerde veragters" daarvan (Küng, 1995:697).

Schleiermacher wou aantoon dat die geloof sy eie waarheid het, wat anders is as die waarheid van die natuurwetenskappe en die mens se redelike insigte, maar wat tog nie daarmee in stryd is nie.<sup>125</sup> Hy probeer hierdie doel bereik deur, soos Kant, daarop te wys dat dit in die godsdiens nie gaan om rasonele waarhede nie. Hy gaan nog verder as Kant deur ook te ontken dat moraliteit die wese van die godsdiens uitmaak.<sup>126</sup> Godsdiens, meen Schleiermacher, gaan om die ervaring van die mens, om die *Gefühl*. Hier dink hy nie primêr aan godsdienstige beleving nie. Dit gaan vir hom om 'n religieuse beleving wat grondliggend is aan al die mens se gevoelens, en ook aan sy denke en handel.

Op voetspoor van die romantiek dink Schleiermacher hier aan 'n ervaring van die totaliteit van die bestaande. In sy handel en denke is die mens bewus van homself as subjek teenoor die werklikheid as objek - maar die diepste religieuse beleving transendeer die subjek-objek-splitsing en is gerig op die totaliteit waarvan die mens deel is.<sup>127</sup> "God" is vir Schleiermacher die "Waarvandaan" van hierdie ervaring.<sup>128</sup> Nogtans is hierdie beleving

---

direction that Protestant theology would follow to the present day - either in continuity as with Ritschl, Herrmann and Bultmann, or by reaction as with Barth and Brunner, or by dialogue as with Pannenberg."

<sup>124</sup> Clement (1987:36) sê hieroor: "Schleiermacher was particularly anxious that religion should not enter the wrong competition with natural science, for religion could never win a contest on supplying information about the world."

<sup>125</sup> "...for Schleiermacher the only possible Christian theology was a 'public' theology, one whose warrants could be made clear and whose statements would be intelligible outside the bounds of a believing community. Those statements must also not be in conflict with other, nontheological claims to truth." (Welch, 1972:62)

<sup>126</sup> "For Schleiermacher, Kant had destroyed the older metaphysics and the basis of Enlightenment natural religion. But Schleiermacher refused to follow Kant in basing God and immortality on moral experience." (Welch, 1972:62)

<sup>127</sup> "The feeling of utter dependence belonged to the highest level of human self-consciousness, in which the antithesis between the self and the other which characterizes the sensuous self-consciousness disappears again." (Welch, 1972:66)

<sup>128</sup> "As the Whence of the feeling of utter dependence, God cannot be the object of cognition." (Welch, 1972:81)

steeds self-bewussyn - maar dan nie die beleving van die geïsoleerde self (soos in die denke en handel) nie. Dit is 'n beleving van die self in relasie tot die totaliteit. In hierdie beleving word die mens van homself bewus as die self wat onvoorwaardelik afhanklik is van die AI.

Die vraag is hoe Schleiermacher die taak van die Christelike teologie sien. Hy omskryf dit as die bestudering van Christelike leerstellings in die vorm wat dit in 'n bepaalde tyd aanneem.<sup>129</sup> Hierdie bestudering beskou leerstellings as historiese vorme waarin die waarheid van die menslike ervaring gegiet is. 'n Kontemporêre vertolking is nie aan die vorm gebind nie, maar wil die ervaring agter die vorm verstaan. Aan die hart van Schleiermacher se teologiese projek lê dus 'n bepaalde hermeneutiese benadering.<sup>130</sup> Schleiermacher oriënteer die teologie wel aan die Christelike geloofstradisie, maar met 'n kritiese taak. Die ervaring van onvoorwaardelike afhanklikheid, wat hy as wese van die godsdiens aangedui het, word nou ook die maatstaf waarvolgens leerstellings geïnterpreteer en krities beoordeel word.<sup>131</sup>

Vir Schleiermacher het kosmologiese uitsprake (oor die oorsprong van die wêreld) en eskatologiese uitsprake (oor die voleinding) dus geen plek in die teologie soos hy dit verstaan nie. Die leer van die triniteit word by hom 'n aanhangsel tot die Godsleer; dit kan in elk geval nie beskou word as 'n uitspraak oor God se Wese nie. In die Christologie meen hy dat uitsprake oor onder meer die maagdelike geboorte nie hoort in die teologie nie (Avis, 1986:17 ev). Waar die Christelike tradisie dus standpunte stel wat nie vir die moderne mens meer voorstelbaar is nie (omdat dit nie met sy werklikheidsbeskouing rym nie), moet die tradisie gereïnterpreteer word.<sup>132</sup>

<sup>129</sup> "Firstly, dogmatics was defined as 'the science which systematizes the doctrine prevalent in a Christian church at a given time.' (Avis, 1986:3)

<sup>130</sup> "Fr. Schleiermacher is usually mentioned as the founding father of such a hermeneutical theory, which deals with the problem of human encounter with God and with the way God may communicate with us through Scripture, Tradition and Inner Experience." (Houtepen, 1995a:8)

<sup>131</sup> "Schleiermacher's intention was thus to make Christian doctrine (dogmatics) a descriptive, empirical discipline, employing the historical method and founded on the scientific study of Christian consciousness." (Avis, 1986:4) Barth (1960[3]:399)skryf hieroor: "Man kann das Christentum jedenfalls insofern meistern, als man, verfügend über die Einsicht in sein Wesen und seinen Wert, mit der Bibel und dem Dogma in ungehemmter Freiheit umgehen, schalten und walten kann."



Dit val buite die bestek van hierdie studie om 'n kritiese evaluasie van Schleiermacher se teologie te doen. Hier kan net gewys word op die volgende aspekte van sy denke wat spesifiek vir die protestantse teologie na hom ter sake is:

- i. Die "wending tot die subjek" word by Schleiermacher verder gevoer daarin dat hy die mens se religieuse ervaring sien as die hart van die godsdiens; as die eintlike saak waarom dit vir die teologie behoort te gaan. Hoewel, soos aangedui, "ervaring" nie vir hom 'n bloot subjektiewe saak is nie, omdat dit nooit vir Schleiermacher om die geïsoleerde subjek gaan nie,<sup>133</sup> sou die godsdienstige ervaring vir baie teoloë na hom die belangrikste gegewe vir die teologie wees.<sup>134</sup>
- ii. Dit beteken dat die verhouding tussen tradisie en ervaring anders verstaan word. By Calvyn kan "objektiewe geloofswaarheid" en "subjektiewe geloof" nie van mekaar geskei word nie. In die gereformeerde ortodoksie het "objektiewe geloofswaarheid" die voorrang, en word "subjektiewe geloof" moontlik deur toe-eiening van die waarheid. In die piëtisme val die klem reeds meer op subjektiewe ervaring, maar nogtans lei dit nie tot 'n reïnterpretasie van die geloofswaarhede nie. By Schleiermacher, egter, word die mens se ervaring van homself in verhouding tot die Al die beslissende in terme waarvan die tradisie vertolk moet word. Hierdie aanpak tot die teologie sou besonder invloedryk word.

<sup>132</sup> Barth (1960[3]:397) haal Schleiermacher in dié verband aan: "...daß jedes Dogma, welches wirklich ein Element unseres christlichen Bewußtseins repräsentiert, auch so gefaßt werden kann, daß es uns unverwickelt läßt mit der Wissenschaft."

<sup>133</sup> "Schleiermacher plainly did not want to rest theology in subjectivism or in anthropology alone, for the religious self-consciousness is precisely an awareness of being utterly dependent on something..." (Welch, 1972:77) So skryf Clement (1987:37) ook: "It is the self-in-relation which is the object of consciousness."

<sup>134</sup> Lindbeck (1984:16-17) verwys na die benadering wat sedert Schleiermacher dominant was in die modernistiese teologie as die "experiential-expressive" benadering. Hieroor skryf hy: "...whatever the variations, thinkers of this tradition all locate ultimately significant contact with what is finally important to religion in the prereflective experiential depths of the self and regard the public or outer features of religion as expressive and evocative objectifications... of internal experience. For nearly two hundred years this tradition has provided intellectually brilliant and empirically impressive accounts of the religious life that have been compatible with - indeed, often at the heart of - the romantic, idealistic, and phenomenological-existentialist streams of thought that have dominated the humanistic side of Western culture ever since Kant's revolutionary Copernican 'turn to the subject.' So weighty a heritage should not be jettisoned except for good reasons..." (Lindbeck, 1984:21)

- iii. Daarmee word die probleem rondom tradisie en interpretasie op 'n nuwe wyse op die tafel geplaas: hoe ver kan 'n reïnterpretasie van die tradisie gaan sonder om die hart van die tradisie prys te gee? Is dit byvoorbeeld moontlik om die Christelike tradisie te interpreteer vanuit die denkkeelde van die moderne mens (eerder as om die moderne wêreld vanuit die tradisie te interpreteer) en nog steeds outentiek Christelik te bly? Aan die ander kant: is dit moontlik om die gesag van die Christelike geloofstradisie te aanvaar sonder om in 'n ghetto-bestaan binne die moderne wêreld te verval, buite hoorafstand van die moderne mens?
- iv. Die keuse vir die primaat van ervaring bo tradisie is verstaanbaar in die lig van Schleiermacher se apologetiese agenda. Dit is immers makliker om ruimte te vind vir religieuse ervaring as vir tradisionele opvattinge binne die denkklimaat wat in die Weste geheers het na die Verligting en Kant. Dit is steeds makliker om binne die moderne wêreld 'n lansie te breek vir die waarde van religieuse ervaring as om die blywende geldigheid van sekere tradisionele opvattinge te probeer verdedig.<sup>135</sup>
- v. Dit moet as Schleiermacher se besondere verdienste geld dat hy – na die protestantse ortodoksie se rasionalistiese fokus op algemene en tydlose waarhede – erns gemaak het met die historiese ontwikkeling van Christelike leerstellings.<sup>136</sup> Die vraag vir die teologie na Schleiermacher is of 'n mens reg kan laat geskied aan die historisiteit van die tradisie sonder om dit heeltemal te relativeer.

Hierdie tipe vraagstellings gee aan die teologie van Schleiermacher 'n blywende betekenis. Selfs waar krities teenoor Schleiermacher gereageer word, is sy invloed merkbaar, sodat ook die hedendaagse teologie nie sonder sy bydrae te verstaan is nie.<sup>137</sup>

135

Hieroor skryf Lindbeck (1984:21): "Fewer and fewer contemporary people are deeply imbedded in particular religious traditions or thoroughly involved in particular religious communities. This makes it hard for them to perceive or experience religion in cognitivist fashion as the acceptance of sets of objectively and immutably true propositions."

136

Welch, (1972:72) skryf so oor hierdie aspek van Schleiermacher se denke: "...dogmatics is radically historically conditioned... Every doctrinal form is bound to a particular time and no claim can be made for its permanent validity." In die woorde van Barth: (1960[3]:402): "...das Erlebnis und die Geschichte. Zwischen diesen beiden Polen verläuft die Schleiermachersche Interpretation des Christentums..."

137

Reeds in 1948 het Barth, wat skerp krities was teenoor Schleiermacher, geskryf: "Kein Mensch kan



'n Terugkeer na 'n abstrakte, dorre metafisiese teologie wat geen raakpunte met die mens se ervaring het nie, blyk veral onmoontlik te wees. Dit blyk onder meer uit die kritiese gesprek wat Bavinck met Schleiermacher aangepak het.

#### 1.4.6 Die teologiese kenteorie van H Bavinck

Bavinck se teologie<sup>138</sup> is gevorm deur 'n doelbewuste aansluiting by die gereformeerde teologiese tradisie, maar ook deur 'n openheid vir die tekortkominge van die ortodoksie en vir die ernstige vrae wat die Verligting vir die teologie na vore gebring het. In sy soeke na 'n eg-gereformeerde dogmatiek ontwikkel hy 'n teologiese kenteorie waarin die vraag na die moontlikheid van egte Godskennis sentraal staan. Vir Bavinck is die erkenning van die onbegryplikheid van God 'n vereiste vir verantwoordelike teologie, en hy meen dat die gereformeerde teologie erns maak hiermee.<sup>139</sup> Tog voel hy dat die gereformeerde ortodoksie hierdie grens oorskry het in hulle duidelik-vasgestelde Godsleer.<sup>140</sup>

Bavinck gaan in die eerste deel van sy dogmatiek herhaaldelik in op die ontwikkeling van die protestantse teologie sedert die ortodoksie. Hy toon aan hoe daar 'n groeiende besef gekom het van die onkenbaarheid van God (GD, II.16), wat lei tot 'n verabsoluttering van die subjek en 'n ontkenning van die openbaring. Hier speel Kant en Schleiermacher 'n groot rol in sy analise. Na sy oordeel werk beide hierdie denkers met 'n dualisme tussen wetenskaplike kennis en geloof, 'n tweedeling wat by Schleiermacher selfs sterker

---

heute sagen, ob wir ihn wirklich schon überwunden haben, oder ob wir nicht bei allem nun allerdings laut und grundsätzlich gewordenen Protest gegen ihm noch immer im Tiefsten Kinder seines Jahrhunderts sind." (Barth, 1960[3]:380) Küng (1995:700) dui aan dat Barth tot aan die einde van sy lewe met vrae in verband met Schleiermacher se teologie besig was, en dat hy sommige van sy kritiese vrae doelbewus oopgelaat het. Welch (1972:48) toon aan dat daar ook by Barth "a Socratic turn to the role of the subject in faith and religion" was.

<sup>138</sup> Bavinck se **Gereformeerde Dogmatiek** dien as primêre bron vir die uiteensetting wat hieronder volg. Verwysings na dié werk sal gemaak word met die letters GD, gevolg deur die boeknommer (I-IV) en bladsynommer.

<sup>139</sup> "Hun diepe afkeer van alle creatuurvergoding deed hen overal scherp onderscheiden tusschen wat Godes en wat van het schepsel is. Zij maakten meer dan eenige andere theologie ernst met de stelling, dat *finitum non est capax infiniti*." (GD, II:13).

<sup>140</sup> "Maar ook in de Reformatorische theologie werd de beteekenis dezer onbegrijpelijkheid Gods hoe langer hoe minder ingezien. Ze werd nog wel geleerd, maar stond geheel op zichzelf en oefende geen invloed. Het schema, waarin de leer van God behandeld werd, stond spoedig bijna onveranderlijk vast." (GD, II:14)

funksioneer as by Kant, want vir Schleiermacher kan God "...alleen ervaren worden in het gemoed; godsdienst is dus geen weten en geen doen, maar eene bepaalde stemming van het gevoel." (GD, I:24)

Hierteen het Bavinck homself met mening verset. Hy was van mening dat, indien die dualisme tussen geloof en rede aanvaar word, en redelikheid gesien word as tipies van wetenskaplike kennis, die ruimte vir geloof al hoe kleiner sal word.<sup>141</sup> Hy stel dit dan ook dat die dualisme eintlik onhoudbaar is vir die mens (GD, I:27). Daarom poog hy om 'n verstaan van die geloof en van kennis te ontwikkel waarin die dualisme oorwin sal word, sonder dat die verskil tussen geloofskennis en wetenskaplike kennis laat vaar word.

Kenteoreties wys Bavinck die rasionalisme sowel as die empirisme af. Die rasionalisme word verwerp omdat dit nie genoeg erns maak met die selfstandigheid van die werklikheid buite die mens nie (GD, I:189). Die empirisme, weer, word afgewys omdat dit die menslike gees sien as louter passiewe reseptiwiteit. 'n Verdere punt van kritiek teen die empirisme (wat die positivistiese wetenskapsbeeld ten grondslag lê) is dat dit reduksionisties is ten opsigte van die mens se leefwêreld.<sup>142</sup>

Teenoor die rasionalisme en die empirisme stel Bavinck die realisme. Hierin veronderstel hy dat die mens se opvatting dat hy deur sy sintuie betroubare kennis van die werklikheid opdoen, nie vals is nie. Die mens is nie (soos in die rasionalisme) die bron van kennis nie; maar hy is ook nie (soos in die empirisme) louter reseptiwiteit nie. Die werklikheid is die bron van kennis, maar die mens se gees orden daardie kennis, kom vanuit sy waarneming deur redelike werksaamheid tot insig oor die verbande wat gelê kan word tussen die dinge wat waargeneem word. Die verband wat die mens so tussen die dinge konstrueer, reflekteer dan ook 'n verband wat in werklikheid bestaan. (GD, I:199)

<sup>141</sup> "Want als het positivistisch begrip van wetenschap aanvaard en voor den godsdienst alleen in scheiding heil gezocht wordt, komt er geen rust, voordat de religie alle theoretische elementen aan die wetenschap heeft afgestaan en zelve niets dan een vaag, mystiek gevoel heeft overgehouden." (GD, I:47)

<sup>142</sup> "Trouwens, de wereld der geestelijke dingen, de Welt der Werthe, van goed en kwaad, recht en zede, religie en moraal, van al wat ons liefde en haat inboezemt, ons opbeurt en troost of ook neerslaat en smart, die gansche rijke onzienlijke wereld is even goed voor ons een realiteit, als de Welt der Wirklichkeit, die wij waarnemen met onze zintuigen." (GD, I:194)



Vir Bavinck is 'n respek vir die werklikheid noodsaaklik vir ware kennis. Hy sê, ten opsigte van die teologie: "De fout der scholastiek, zoo bij Protestanten als Roomschen, lag alleen hierin, dat zij met de waarneming veel te vroeg klaar was..." (GD, I:199) Aan die ander kant wil Bavinck deur sy afwysing van die empirisme die positivistiese wetenskapsbeeld onder kritiek plaas. Die mens is in staat om meer te weet as wat hy waarneem, en selfs sy wetenskaplike kennis is altyd meer as net waarneming. Hoewel geloof nie op dieselfde wyse as die wetenskap steun op waarneming nie, kan dit nog nie teenoor wetenskaplike kennis gestel word en as louter subjektiewe beleving gesien word nie.

Hierdie gesigspunt van Bavinck word nog duideliker wanneer gelet word op sy bespreking van die religie self as 'n *principium internum* vir die dogmatiek. Hier is veral sy bespreking van die setel van die religie belangrik (GD, I.227 ev). Bavinck wys intellektualisme, waarvolgens die religie in die denke van die mens sou setel, af (GD, I:229). Hy verwerp ook die siening waarvolgens religie in die wil van die mens setel en veral gekoppel word aan die sedelike handeling van die mens (GD, I.235). Religie gaan nie op in sedelikheid nie, maar is eerder die basis van alle sedelikheid. In die derde plek verwerp hy ook die voorstelling dat religie in die gemoed van die mens setel (GD, I.240). Die voorstellings wat die mens van God het, bepaal sy ervaring en nie andersom nie - daarom kan egte religieuse gevoelens slegs gewek word deur ware voorstellings van God.

Bavinck beklemtoon die eenheid van die menslike verstand, gemoed en wil.<sup>143</sup> Tog stel hy die kennis primêr (GD, I.242). Die kennis werk egter deur tot in die gemoed en werk dan weer deur tot in die wil, sodat dit geopenbaar word in die liefde. Met "kennis" bedoel hy kennis in die sin van die realisme: nie "aangebore" kennis (rasionalisme) nie, ook nie "waargenome" kennis (empirisme) nie, maar kennis wat ontspring uit die wisselwerking tussen mens en werklikheid. Geloofskennis is onderskeie van alle ander tipes kennis omdat die bron daarvan anders is: die bron van geloofskennis is die openbaring van God: "... deze kennis word niet door het geloof voortgebracht, maar door het geloof aangenomen." (GD, I.30) Daarom is geloofskennis nie willekeurige kennis, asof 'n mens maar kan glo wat hy wil nie. Die aard van geloofskennis word gestempel deur die aard

143

"Resultaat is derhalve, dat de religie niet tot één van 's menschen vermogens beperkt is, maar den ganschen mensch omvat." (GD, I.241).

van sy inhoud, die openbaring, maar die mens staan in die openbaring nie onbetrokke nie. Die mens word deur die openbaring aangegryp en gevorm, sodat geloofskennis inderdaad ook te doen het met die mens se ervaring.<sup>144</sup> Op hierdie manier poog Bavinck om te ontkom aan 'n simplistiese teenstelling tussen "objektiewe" en "subjektiewe" kennis.

Bavinck aanvaar dat die mens die wêreld interpreteer vanuit sy geloofskennis.<sup>145</sup> Die inhoud van geloofskennis word vir die gelowige gegee deur die openbaring in God se Woord. Tog dien geloofskennis as uitgangspunt vir 'n sinvolle interpretasie van die mens en sy wêreld:

"Religie is er dus niet en kan er niet zijn zonder eene bepaalde voorstelling van God; en deze sluit weer andere voorstellingen in omtrent wereld en mensch, oorsprong en einddoel der dingen." (GD, I.229)

Glo 'n mens, bepaal jou voorstelling van God dus jou voorstelling van die wêreld; glo jy nie, bepaal dit ewe-eens jou voorstelling van die wêreld - die twee kan eenvoudig nie geskei word in 'n geloof-rede-dualisme nie (GD, I.223).

Dit beteken egter nie dat voorstellings van God sonder meer gelyk is aan hoe God in Homself is nie. God bly die hoog-Verhewene (GD, II:6), wat Homself werklik openbaar, maar Hom tog ook in sy openbaring aanpas by die menslike begrip. Daarom kan Bavinck dit stel dat alle spreke oor God antropomorf van aard is, sodat die mens nie anders as analogies oor God kan praat nie: "Indien wij, die menschen zijn, van God niet op analoge, menschelijke wijze mogen spreken, dan blijft ons niets anders over dan te zwijgen." (GD, II:23) Verder is die gelowiges nie passief in hulle verstaan van die openbaring soos hulle dit in die Skrif kry nie.<sup>146</sup> Nadenke oor die Skrif is, in die lig van Bavinck se kennisteorie,

<sup>144</sup> "...hier speelt de persoonlijkheid eene gewichtige rol. En dat is niet zoo, wijl wij het helaas niet anders kan, maar dat behoort zoo te zijn. De openbaring... wil ons kennis schenken, niet maar afgetrokken theoretische kennis, gelijk in de andere wetenschappen, maar persoonlijke, levende kennis, geloofskennis in één woord." (GD, I:67)

<sup>145</sup> "Maar van den aanvang af stond de dogmaticus op den grondslag des geloofs, en bezag als Christen, als geloovige nu ook de natuur; en dan ontdekte hij, met zijn Christelik oog, gewapend met de Heilige Schrift, ook in de natuur sporen van dien God, dien hij door de Schrift, in Christus, als zijn Vader had leeren kennen." (GD, I:64)

<sup>146</sup> "De Schrift is er niet op ingericht, dat wij haar napraten, maar dat wij haar als vrije kinderen Gods nadenken zullen." (GD, I:59)



die aktiewe omgang met die Skrif waardeur verbande gelê word, afleidings gemaak word en tot 'n sistematiese insig in die Woord gekom word (GD, I.21).

Dit blyk dus dat Bavinck, in vergelyking met die subjektivistiese teologie wat op Kant en Schleiermacher gevolg het, veel meer klem wil laat val op die objektiewe aard van die gelowige se kennis van God, sonder dat menslike subjektiwiteit daardeur uitgeskakel word. Dit doen hy ook met 'n beroep op die teologiese tradisie:

"Bovendien is het voor ieder geloovige en inzonderheid ook voor den dogmaticus van het hoogste belang te weten, welke waarheden uit die Schrift onder de leiding des Heiligen Geestes in de kerk van Christus tot algemeene erkenning zijn gebracht; daardoor toch wordt hij behoed, om eene private opinie terstond te gaan houden voor de waarheid Gods." (GD, I:5)

Uit Bavinck se bespreking van die aard van dogmas (GD, I.3-23) blyk sy hoë waardering vir die kerklike tradisie. Volgens hom het God self aan die kerk die mag geskenk om dogmas vas te stel. Dit beteken egter nie dat die kerk hierin op 'n soewereine wyse oor die waarheid beskik nie. Die mag moet op 'n dienende wyse uitgeoefen word: die kerk mag net die dogmas vasstel waarvoor daar Goddelike gesag is, maar indien hieraan gehou word, is die belydenis van die kerk uiters waardevol vir die besinning oor God.<sup>147</sup> Elders kom Bavinck tot 'n beskrywing van katolisiteit wat herinner aan die onderskeiding tussen Tradisie en tradisies.<sup>148</sup>

Die dogma is egter vir Bavinck nooit gelyk te stel aan die absolute Goddelike waarheid nie. Die feit dat die Heilige Gees die kerk lei, sluit immers nie menslike dwaling uit nie (GD, I.7). Nogtans kan die kerk nie sonder dogma nie. Bavinck wys daarop dat die opposisie teen dogma in werklikheid nie teen dogma as sodanig is nie, maar teen bepaalde dogmas wat nie meer as aanvaarbaar beskou word nie (GD, I.8). Uit dit alles blyk dat Bavinck die

147

"Doch dit vooropgesteld, doet de belijdenis der kerk ons een niet onfeilbaar maar toch uitnemend middel aan de hand, om te midden van de vele en velerlei dwalingen den weg te vinden tot de waarheid Gods in zijn Woord." (GD, I.6)

148

"Gelijk de ééne algemeene christelijke kerk meer of minder zuiver in de verschillende kerke tot openbaring komt, zoo vindt ook de ééne algemeene christelijke waarheid in de verschillende belijdenissen des geloofs, eene meer of minder zuivere uitdrukking. Er is geen algemeen Christendom boven, maar toch wel in de geloofsverdeeldheid aanwezig." (Bavinck, 1888:51-52)

kerklike tradisie as 'n onontbeerlike hulpmiddel vir geloofskennis beskou. Hy het 'n besef daarvan dat dogma 'n sosiale aspek het, omdat die geloofwaardigheid daarvan saamhang met die aanvaarding daarvan binne 'n bepaalde sosiale groepering, naamlik die kerk. Dit is die kerklike aanvaarding wat die onderskeid tussen "dogma" en "persoonlike opinie" bepaal.<sup>149</sup> Dit blyk dus dat Bavinck in hierdie opsig 'n ooreenkoms met die konsensusopvatting van die vroegkerklike benadering tot tradisie vertoon.

Samevattend kan gesê word dat Bavinck daarna strewende om die reformatoriese visie op Skrif, tradisie en geloof te handhaaf met deeglike inagneming van die ontwikkeling wat die kerk sedert die Verligting deurgemaak het. Die onderskeid tussen Skrif en tradisie, die verstaan van tradisie as die kerklike uitleg van die Skrif, die positiewe waardering vir tradisie en die verset teen tradisionalisme vind alles weerklank in die wyse waarop Bavinck die teologie aanpak. Sy kenteoretiese besinning is verder nie bedoel om die waarheid van Skrif en tradisie te bewys nie, maar om aan te dui dat geloof, wat gegrond is op die Skrif en gevorm is deur die tradisie, nie onredelik is nie. Die kennis van God waartoe die kerk in sy tradisie deur sy omgang met die Skrif gekom het, kan as egte kennis beskou word.

Bavinck se strewende om die vrae wat moderniteit vir die teologie na vore bring, ernstig op te neem sonder om in 'n modernistiese teologie te verval, moet positief waardeur word. Tog kan kritiese vrae nie uitbly nie. Wat gebeur as die dogma van die kerk nie meer erkenning geniet nie, of as die kring waarbinne dit nog aanvaar word, só klein getrek word dat dogma algemeen beskou word as 'n kwessie van opinie? Bavinck dui sekere dogmas aan waarsonder die religie onmoontlik word: die bestaan, openbaring en kenbaarheid van God (GD, I.8). Wat gebeur as hierdie fundamentele religieuse oortuigings bevraagteken word? Die opvallende van Bavinck se betoog is dat hy self hierdie oortuigings onaantasbaar laat bly staan. Sy kenteoretiese verdediging van geloofskennis kan net gehandhaaf word indien die Bybel werklik God se Woord is en God Homself werklik geopenbaar het.<sup>150</sup> Wat gebeur as daar vir die gevoel van baie mense empiriese gegewens is wat 'n vraagteken plaas oor die belydenis van die Skrif as die Woord van God, of na hulle oordeel teenstrydig

149

"Eene waarheid moge nog zoozeer vasstaan: indien zij niet erkend wordt, is zij in het oog van anderen niets meer dan eene sententia doctoris, eene particuliere opinie." (GD, I.5)

150

In 'n bespreking van die wetenskap skryf Bavinck (1904:28) dan ook dat "...het aannemen eener bijzondere openbaring, indien deze niet heeft plaats gehad, geen geoorloofd vóór-oordeel maar een ongeoorloofd vooróordeel is."



is met die konsep van besondere openbaring? Kan die openbaring deur Woord en Gees binne 'n veilige epistemologiese terrein geplaas word waar geen empiriese ondersoek nuwe nadenke vereis nie?

Dit lyk dus asof Bavinck se sterk kontinuïteit met die gereformeerde tradisie, ondanks sy egte strewe na openheid vir die moderne kenteoretiese probleemstelling, tog meebring dat hy sekere aspekte van die tradisie buite bereik van empiriese toetsing moet plaas. Hoewel sy kenteoretiese benadering, wat 'n sterk filosofiese en antropologiese inslag het, die indruk skep dat hy die tradisie probeer anker in buite-tradisionele, algemeen-aanvaarbare insigte oor die aard van die mens se kennis oor die werklikheid, is dit tog nie werklik die geval nie. Bavinck se uitgangspunt bly stewig binne die geloofstradisie veranker, sodat sy kenteorie omskryf kan word as 'n voltrekking van die Augustiniaanse *fides quaerens intellectum*.

Die vraag na die vertrekpunt van teologiese besinning oor die tradisie is van groot belang vir enige teologie binne die konteks van moderniteit. Die vroegkerklike opvatting, sowel as die reformatoriese benadering, vertrek vanuit die tradisie self. Bavinck staan steeds in hierdie lyn. Schleiermacher, en na hom die modernistiese teologie, soek 'n vertrekpunt in die algemeen-menslike (byvoorbeeld die religieuse ervaring). Die probleem met die eerste opvatting is dat dit moeilik word om die tradisie in verband te bring met die huidige konteks van die kerk; die probleem met die tweede is dat dit moeilik word om die kontinuïteit met die tradisie te handhaaf. Dit is die kritiese vraag wat gestel moet word as gekyk word na meer resente pogings om vanuit 'n gereformeerde hoek oor die tradisie te besin: of openheid teenoor die tradisie en openheid teenoor die moderne wêreld versoenbaar is.

#### **1.4.7 Skrif en tradisie in die ontmoeting met Rome: Berkouwer en Van Ruler**

Die Tweede Vatikaanse Konsilie het daartoe gelei dat reformatoriese teoloë opnuut moes besin oor die verhouding met die Rooms-Katolieke Kerk. In hierdie besinning het die probleem in verband met die verhouding tussen Skrif en tradisie 'n belangrike rol gespeel, onder meer omdat daar van die kant van die sogenaamde "nuwe teologie" in die Rooms-

Katolieke Kerk toenadering gesoek is tot die reformatoriese posisie.<sup>151</sup> In hierdie gedeelte sal die reaksie van Berkouwer op die Konsilie sowel as die "nuwe teologie" kortliks bespreek word, waarna Van Ruler se besinning oor tradisie aan die orde gestel sal word.

Berkouwer (1965[2]:61, 1968:9, 37, 42 ev) wys daarop dat 'n kernprobleem vir die Konsilie sowel as die nuwe teologie die vraag na kontinuïteit en verandering was. Die rede waarom hierdie probleem vir die Rooms-Katolieke Kerk so ernstig was, is dat daar altyd klem gelê is op die onveranderlikheid van die waarheid, wat ook verstaan is as die onveranderlikheid van die kerklike dogma.<sup>152</sup> Hierdie opvatting het egter onder druk gekom as gevolg van die toenemende klem wat gelê is op die historiesiteit van die kerk sowel as die proses van dogmavorming, sodat gevra moes word of die dogma nie self histories-bepaald is nie (Berkouwer, 1965[2]:63).

Dit is moontlik om die historiese ontwikkeling van die dogma te sien as 'n harmonieuse evolusie-proses waarin dit wat van die begin af implisiet aanwesig was in die geopenbaarde waarheid, in die loop van die eeue deur die kerk eksplisiet gemaak word (Berkouwer, 1965[2]:65). Hierdie harmonieuse evolusie-opvatting kan egter nie die toets van historiese ondersoek deurstaan nie (Berkouwer, 1968:51). Om hierdie rede het die nuwe teologie groter klem begin lê op die dinamiese ontwikkeling van die dogma as 'n menslike proses waarin daar breuke en veranderinge voorkom, sonder om daarmee die gedagte van kontinuïteit prys te gee. Die kritici van die nuwe teologie binne die Rooms-Katolieke Kerk het op hulle beurt die kontinuïteit beklemtoon.<sup>153</sup>

<sup>151</sup> Oor die "nuwe teologie" in die Rooms-Katolieke Kerk skryf Berkouwer (1965[2]:67): "In nauw verband daarmee treffen we in de nieuwe theologie aan het sterke besef van de menselijkheid en historische bepaaldheid der kerk, ook in haar antwoord op de openbaring Gods." Hy haal Geiselman aan in verband met die moontlikheid van toenadering ten opsigte van die benadering tot Skrif en tradisie: "Die Wende der Katolischen Theologie zur Heiligen Schrift und die Hinkehr evangelischer Theologen zur Tradition gibt uns die Hoffnung zu einem fruchtbaren Gespräch über Schrift und Tradition." (Berkouwer, 1965[2]:117)

<sup>152</sup> "Wanneer Rome van de onveranderlijkheid der leer spreekt, dan word daarmee uitgesproken, dat de *waarheid* altijd dezelfde is en blijft, verheven boven de wisseling der geschiedenis en dat daarom de kerk de kontinuïteit van haar waarheidsbezit siet als een wezenlijk element der kerk, die immers de kerk is van Hem, die gisteren en heden dezelfde is en tot in eeuwigheid." (Berkouwer, 1965[2]:61, primêre beklemtoning)

<sup>153</sup> Oor die verskillende benaderings by die Konsilie skryf Berkouwer (1968:44): "Er zijn er, die, zonder alle verschuivingen te ontkennen, toch vooral geboeid worden door de continuïteit, die ze op allerlei manier in de geschiedenis trachten aan te wijzen. Daartegenover staan anderen die, hoezeer



In 'n soeke na maniere om reg aan sowel die kontinuïteit as die dinamiese historiese ontwikkeling te laat geskied, kom die nuwe teoloë daartoe om te onderskei tussen die saak wat in die dogma bely word en die wyse waarop dit bely word (affirmasie en representasie), 'n onderskeid wat wesenlik op dieselfde neerkom as die onderskeid tussen inhoud en vorm (Berkouwer, 1965[2]:68).

Oppervlakkig beskou, sou dit bloot kon beteken dat dogmas wat in 'n bepaalde taal- en kultuuridroom vasgestel is, vandag vertaal moet word om steeds verstaan te word. Die saak is egter nie so eenvoudig nie (Berkouwer, 1965[2]:89). Die kerk se historiese formulerings van bepaalde dogmas is, aldus die nuwe teologie, ook beïnvloed deur die kennishorison van die tyd waarin die dogmas ontstaan het. Daarom gaan dit vir die nuwe teologie om 'n omvattende vertalingsproses waarin dit ook moontlik word dat 'n hedendaagse teoloog homself distansieer van sekere elemente van die destydse kennishorison sonder om daarmee te bedoel om die leer van die kerk te verwerp (Berkouwer, 1965[2]:92).

Berkouwer wys tereg daarop dat dit hier om 'n uiters belangrike probleem gaan, ook vir die reformatoriese kerke. Hoewel die gereformeerde tradisie kerklike leerstellinge in beginsel as hersienbaar beskou op grond van die Skrif, blyk dit prakties die geval te wees dat leerstellinge nie so maklik deur die kerk hersien word nie (Berkouwer, 1965[2]:61). Daar is dus 'n sterk kontinuïteit in die reformatoriese kerke se benadering tot die kerklike leer, maar terselfdertyd is daar 'n besef van die menslike feilbaarheid van die kerk en die historiese bepaaldheid van die belydenisskrifte. Ook ten opsigte van die reformatoriese belydenisskrifte word gepraat van die onderskeid tussen die saak wat bely word en die wyse waarop dit bely word; 'n onderskeid wat reeds by Calvyn 'n rol gespeel het in sy houding teenoor die vroegkerklike belydenisse (Berkouwer, 1965[2]:85-87). Dit is egter nie 'n eenvoudige saak om intensie en vormgewing, afirmasie en representasie van mekaar te skei nie, sodat die vraag na die kriterium waarvolgens so 'n onderskeid gemaak word, van wesenlike belang is vir die kerk en teologie (Berkouwer, 1965[2]:73, 98).

---

overtuigd van een sterke continuïteit der kerk, vooral geboeid worden door de dynamiek der geschiedenis, die ook aan de kerk, zo nauw met de leven der wereld verbonden, niet kon voorbijgaan en die de kerk voor nieuwe taken stelt in de vele diepgaande veranderingen."

Berkouwer se bespreking van die probleem in verband met kontinuïteit en verandering laat duidelik blyk dat hy meen dat die kerk en teologie nie die kritiese vrae wat uit die moderne wêreld na vore kom mag probeer ontwyk nie.<sup>154</sup> Hy is van mening dat 'n vreesloosheid nodig is in die kerk se besinning oor sulke vrae, 'n vreesloosheid wat wel gevare inhou maar wat tog nie prysgegee mag word nie (Berkouwer, 1965[2]:103). Kontinuïteit lê daarom nie vir Berkouwer in 'n starre weiering om te verander of nuut te dink nie. Dit lê ook nie vir hom in die een of ander formele ooreenkoms in die leerstellige uitsprake van die kontemporêre kerk met die kerk van alle eeue nie. Kontinuïteit lê vir Berkouwer veel meer in die *taak* van die kerk, wat hy omskryf as:

“...een heilige roeping – in vrees en beven – waarin het compromis wordt uitgesloten en alle berekening en taktiek vanwege de zaak, die de gánse kerk moet vervullen en die dezelfde blijft: de rijkdom van het evangelie voor alle tijden in z'n onveranderlijke geloofwaardigheid.” (Berkouwer, 1968:82)

Sy bedoeling met hierdie omskrywing van die kontinuïteit van die kerk word duideliker in sy besinning oor Skrif en tradisie. Vir Berkouwer (1965[2]:118) is tradisie noodwendig deel van die kerk se bestaan, nie net op algemeen-antropologiese gronde nie, maar op grond van die aard van die Christelike geloof. Die heil is in die verlede, op 'n spesifieke tyd en plek gerealiseer deur God se daad in Christus. Dit word *oorgelewer* van geslag tot geslag en van gelowiges na ongelowiges tot aan die uiteindes van die aarde. Daarom kan die kerk se tradisie nie 'n onkritiese verheerliking van die verlede wees nie, want die beslissende vraag is *watter* verlede in die tradisie as bepalend beskou word. In die kerklike tradisie gaan dit nie om die verlede in die algemeen nie, maar om die verlede soos dit bepaal word deur Christus se heilswerk wat “eens en vir altyd” gedoen is. Die egte oorlewering kan vervals word deur menslike oorlewering. Berkouwer (1965[2]:119, primêre beklemtoning) kom daarom tot die volgende konklusie oor tradisie:

“Daarin kan het alleen maar gaan om het bewaard worden in de band aan het verschenen en gepredikte heil en de beslissende vraag is dan ook, *op welke wijze*

154

Sy kritiek teen die Rooms-Katolieke integraliste, wat op 'n tradisionalistiese wyse die tradisie verdedig, is hier ter sake: “De fout van het integralisme is niet gelegen in zijn ijver voor het geloofsgoed, maar in het ontwijken van ingrijpende nieuwe vragen, waarmee de kerk geconfronteerd wordt in nieuwe tijden.” (Berkouwer, 1965[2]:83-84)



deze band bewaard wordt en hoe die Heer der kerk, die de Heer van *deze* tradisie is, zijn gemeente leidt door de eeuwen heen.”

Wat die *sola scriptura*-beginsel betref, verwerp Berkouwer 'n kenteoretiese formalisering van hierdie beginsel, wat volgens hom nie bedoel is as 'n formele oplossing vir die kenbron-probleem in die teologie nie. Hy gebruik in sy kritiek op so 'n formalisering die Bybelse beeld van die Woord van God as 'n tweesnydende swaard.<sup>155</sup> Die Woord as swaard is nie bedoel as kenteoriese fundering vir kerklike uitsprake nie. Die kerk word deur die Woord aangespreek, onder kritiek gestel, maar ook getroos en geseën. In die gelowige luister na en verstaan van die Skrif behou die kerk die uitsig op die volle inhoud van die evangelie van Jesus Christus (Berkouwer, 1965[2]:122). Dit beteken egter nie dat die kontemporêre kerk, in sy luister na die evangelie, die band met die kerk van alle eeue as onbelangrik kan beskou nie. Skrif en tradisie kan nie van mekaar geïsoleer word nie, omdat dit in beide gaan om dieselfde Here en dieselfde evangelie. Tog is die Skrif die primêre verkondiging van die evangelie wat dien as kritiese norm waaraan die kerklike verkondiging in die tradisie gemeet moet word.<sup>156</sup>

Berkouwer (1965[2]:125-126) verset homself teen die identifikasie van Skrif en tradisie, ook waar dit begrond word in die inwoning van die Heilige Gees in die kerk. Hy is van mening dat hierdie inwoning en die gemeenskap van die Heilige Gees nie die afstand tussen die Gees en die kerk ophef nie, aangesien die Gees steeds die gemeente aanspreek. Die Skrif, waardeur die Gees tot die kerk spreek, staan daarom ook in hierdie sin teenoor die kerk en dus teenoor die tradisie. Die kritiese vraag is of die kerk werklik deur die Heilige Gees luisterend in gemeenskap lewe met Christus as Here van die tradisie (Berkouwer, 1965[2]:128-129).<sup>157</sup>

155

“Dit zwaard-karakter van het Woord Gods kan ons beschermen tegen alle intellectualisering en formalisering van het Woord via een verschraalde interpretatie van de Schrift als 'bron'. Het beeld van het zwaard is indringender en meer verontrustend dan blijkt uit veel discussies over het bronnenprobleem...” (Berkouwer, 1965[2]:121)

156

“De Reformatie heeft in het 'sola Scriptura' de weg willen openhouden voor de overmacht en de normativiteit van het zo tenvolte inhoudelijk apostolische getuigenis als de kritische en dynamische verkondiging van het evangelie van Hem, die de Heer der traditie is.” (Berkouwer, 1965[2]:122)

157

“Daarom wordt in het 'sola Scriptura' niet een tegenstelling tussen Schrift en traditie aangeduid, maar de gevaren-zone aangewezen rondom het luisteren naar het verkondigde evangelie.” (1965[2]:128)

Uit Berkouwer se benadering tot die Skrif-tradisie-problematiek blyk dit dat hy wil ontkom aan die intellektualisme wat die gereformeerde ortodoksie aangekleef het en wat in 'n groot mate nog spreek uit Bavinck se kenteoretiese besinning. Vir Berkouwer, soos vir die reformatore, is die soteriologiese vraag belangriker as die kenteoretiese, en moet die Skrif nie verstaan word as 'n bron van leerstellige waarhede nie, maar as evangelie. Die kontinuïteit van die kerklike tradisie lê dan ook vir hom daarin dat die kerk deur die eeue onder leiding van die Heilige Gees gelowig luister na die evangelie van Jesus Christus, en terselfdertyd ook die evangelie oorlewer van geslag tot geslag. Juis omdat die kerk na die evangelie luister, en onder die heerskappy van Christus en die leiding van die Gees staan, kan die kerk ook met vrymoedigheid die vrae van die moderne wêreld aanpak.

Berkouwer handhaaf die koppeling van *sola scriptura* en *sola gratia* soos wat dit by die reformatore na vore gekom het. Om hierdie rede moet dieselfde kritiese vraag ook aan hom gestel word: of die soteriologiese konsentrasie nie moontlik kan lei tot 'n vergeesteliking en vervlugting van die geloofstradisie nie. Teenoor hierdie vraag kan gestel word dat Berkouwer onder die kerklike luister na, en verkondiging van die evangelie, 'n eksistensiële saak verstaan wat die hele menslike lewe raak. Tog moet gesê word dat dit nie heeltemal duidelik is watter antwoorde hy, vanuit die kerklike omgang met die Skrif, op die brandende vrae van die moderne wêreld sou wou gee nie. Aan die een kant kan sy kritiek op 'n formele, kenteoretiese benadering tot die Skrif waardeur word; aan die ander kant moet gevra word of dit nie 'n vermyding is van een van die dwingendste vrae wat die moderne wêreld aan die kerk stel nie: die vraag na die geloofwaardigheid van die kerklike belydenis dat die Skrif die Woord van God is.

By Van Ruler (1965) vind 'n mens 'n benadering tot Skrif en tradisie wat duidelike ooreenkomste toon met dié van Berkouwer. Van Ruler lê egter eiesoortige aksente en werk die probleem ook breër uit as Berkouwer. Hierdie breër visie vloei voort vanuit Van Ruler se teologiese uitgangspunt, maar dit is ook, soos uit die bespreking sal blyk, op bepaalde punte besonder vatbaar vir kritiek.

Soos reeds in die bespreking van die reformasie vermeld, gaan Van Ruler uit van die tese dat die reformasie 'n moment in die tradisie van die *catholica* is. *Catholica* is vir hom 'n



aanduiding van volheid: die volle volk van God wat partisipeer in die volle heil en die volle waarheid met die oog op die volle werklikheid (Van Ruler, 1965:16). Die tradisie van die *catholica* dui op die historisiteit daarvan. Soos Berkouwer, lê Van Ruler klem daarop dat die heil op 'n spesifieke historiese tyd en plek in Christus gerealiseer is, sodat dit in die kerk van geslag tot geslag en van volk tot volk *oorgelewer* word deur die loop van eeue.<sup>158</sup> Verder wil hy ook, soos Berkouwer, die tradisie pneumatologies verstaan as die vrug van die inwoning van die Heilige Gees in die kerk.<sup>159</sup>

Van Ruler se omskrywing van die reformasie as 'n *moment* in die tradisie van die katolieke kerk lei daartoe dat hy aksente lê wat nie in stryd is met Berkouwer se benadering nie, maar wat wel aan sy besinning 'n ander toonaard gee. Dit bring hom onder meer daartoe om binne die Rooms-Katolieke benadering tot Skrif en tradisie sekere legitieme vrae te identifiseer,<sup>160</sup> waaronder die waarde van tradisie en die rol van die amp belangrik is. Uit sy bespreking van dié vraagstukke word dit duidelik dat dit vir Van Ruler van die grootste belang is om aan te toon dat die reformatoriese kerk geen nuwe kerk is nie, maar die gesuiwerde katolieke kerk, in kontinuïteit met die kerk van die eeue voor die reformasie.<sup>161</sup>

Die klem op die reformatoriese kerk se katolisiteit hou onder meer 'n protes in teen wat Van Ruler (1965:19) beskryf as "een groot aantal protestantsche vooroordelen en bekrompenheden". Hy waardeer die reformatoriese klem op die soteriologiese vraag baie hoog as die mees wesenlike religieuse vraag waarom dit vir die kerk gaan (Van Ruler, 1965:24), omdat dit gaan om die evangelie, die vraag na die mens se bestaan in sy verhouding met God. Nogtans is dit nie vir hom die *enigste* vraag waarom dit vir die kerk gaan nie. Hy is byvoorbeeld krities teenoor enige poging om die reformatoriese

<sup>158</sup> "Dat is de tra-ditie van de catholica. Daarin geeft zij het ontvangen heil, de ontvangen waarheid, het aangebroken rijk over en door van het ene geslacht aan het andere en van het ene volk aan het andere." (Van Ruler, 1965:16)

<sup>159</sup> "Daarom zet de contingente, eenmalige uitstorting van de Heilige Geest zich ook voort in de inwoning van de Geest in de kerk, in het hart en in de cultuur." (Van Ruler, 1965:67)

<sup>160</sup> Dit gaan vir Van Ruler (1965:8) om die erkenning "...dat Rome een aantal vragen op de tafel legt, welke als vragen zonder meer legitiem-christelijk zijn te noemen en in de na-reformatorische, vooral in de modern-protestantse traditie al te zeer zijn en worden verwaarloosd."

<sup>161</sup> "De ecclesia reformata is per definitie, dus qua reformata, de ecclesia catholica. Wie deze stelling opgeeft, geeft zichzelf als reformatorisch christen en als reformatorische kerk op." (Van Ruler, 1965:17)

soteriologiese antwoorde op te dwing aan die groot ontologiese vraagstukke van die katolieke tradisie en meen dat dit tot 'n gnostisering van die geloof moet lei. Omdat die reformasie vir hom net 'n moment in die katolieke tradisie is, konkludeer hy:

“Het gaat christelijk en theologisch om een volle, universele synthese van het totale heil en het totale zijn.” (Van Ruler, 1965:19)

Die kontinuïteit in die tradisie lê vir Van Ruler daarom ook nie in die soteriologiese vraagstuk, of in die verkondiging van die evangelie nie. Die skopus van die tradisie lê vir hom in die oprigting van die koninkryk van God in Israel, in Christus en in die Gees (Van Ruler, 1965:53).<sup>162</sup> Hierdie oprigting van die koninkryk vind egter ook in die tradisie van die kerk plaas, sodat Van Ruler (1965:63) kan sê dat die koninkryk die inhoud van die tradisie, die *mysterion* is waarom dit gaan. Dit gaan in die tradisie van die kerk nie om die kerk nie, maar om die wêreld, want: “Het is God niet te doen om z'n kerk, maar om z'n rijk in de wereld.” (Van Ruler, 1965:78)

Uit hierdie koninkryksvisie vloei 'n omvattende visie op tradisie voort, waarin Van Ruler pleit dat die onfeilbaarheid van die kerk steeds bely word, op grond daarvan dat die *catholica* beskik oor die volheid van die waarheid omdat die besondere openbaring aan die oorsprong van die kerklike tradisie lê.<sup>163</sup> Hy pleit ook vir 'n reformatoriese herwaardering van die kwessie van die apostoliese suksessie in die kerklike ampte.<sup>164</sup> Juis omdat die heilswerk van Christus “eens en vir altyd” gedoen is, is die vraag na die historiese band tussen ons en die apostels as die getuies van besondere belang. Dit gaan immers om die vraag of ons nog steeds wesenlik dieselfde kerk is as die kerk wat uit die verkondiging van

<sup>162</sup> Dit is belangrik om daarop te wys dat Van Ruler se aksentuering van die koninkryk as die inhoud van die tradisie hoogstens 'n *aksentverskil* is ten opsigte van Berkouwer se siening dat die verkondiging van die evangelie die kontinuïteit daarstel. Vir Berkouwer is die evangelie in sy volle rykdom die evangelie van die koninkryk; vir Van Ruler kry die mens deel aan die heil en die koninkryk deur die verkondiging van die evangelie. Nogtans kan gesê word dat Van Ruler se nadenke oor, onder meer, die *corpus christianum* as gestalte van die tradisie voortvloei uit sy aksentuering en dat Berkouwer waarskynlik meer terughoudend hieroor sou dink.

<sup>163</sup> “Deze kwestie van de onfeilbaarheid kan men naar mijn inzicht niet ernstig genoeg nemen. Zij is virulent in de christelijke religie, omdat deze zich op bijzondere openbaring beroept.” (Van Ruler, 1965:17)

<sup>164</sup> “Dat er zo een continuïteit is, die ons in het heden verbindt met de apostelen als primaire en centrale dragers van het getuigenis van de openbaring, is voor een historisch verankerde religie als het christendom ook een aangelegen zaak.” (Van Ruler, 1965:28)



die apostels gegroei het.<sup>165</sup> Hy bring ook die gedagte van die *corpus christianum*, 'n samelewing wat deur die kerklike tradisie gevorm word, ter sprake. Gegee sy fokus op die koninkryk en die wêreld is dit 'n noodwendige aspek van sy visie op tradisie, maar hy gee ook toe dat dit 'n saak is wat bepaalde gevare inhou (Van Ruler, 1965:82).

Dit is duidelik dat Van Ruler 'n breë, katolieke visie op tradisie wil verwoord. Nogtans verskil sy opvatting op 'n beslissende punt van dié van die Rooms-Katolieke Kerk, waar begrippe soos onfeilbaarheid, apostoliese suksessie en *corpus christianum* ook 'n wesenlike rol speel. Van Ruler wys daarop dat die Rooms-Katolieke Kerk die tradisie christologies vanuit die inkarnasie verstaan. Die kerk is die voortgesette inkarnasie van die teenwoordigheid van God die Seun in die wêreld. As mens deel Jesus op grond van die inkarnasie in die *Fraglosigheid* van God (Van Ruler, 1965:18). Wanneer die onfeilbaarheid van die kerk dus in die lig van die inkarnasie verstaan word, impliseer dit dat dit ook deel in dieselfde *Fraglosigheid*. Daarom kan daar in die tradisie geen breuke voorkom nie. Dus kan die dogma van die kerk nie verander nie, en moet Rome die *ecclesia semper eadem* bely, 'n opvatting wat Van Ruler as onhoudbaar beskou.<sup>166</sup>

Volgens Van Ruler verstaan die reformasie die kerklike tradisie nie christologies nie, maar pneumatologies. Die Heilige Gees neem nie die menslike natuur aan nie, maar bewoon dit. Die tradisie kan dus nie onder die gesigspunt van die inkarnasie verstaan word nie, maar onder die gesigspunt van die Gees se *inhabitatio*: "Wat de Heilige Geest doet heeft altijd de gestalte van wat de mens doet." (Van Ruler, 1965:18) Wat die Gees doen, staan nie in die teken van God se *Fraglosigheid* nie, maar van die mens se *Fragwürdigkeit*. Dit geld ook vir die kerk se leer (Van Ruler, 1965:18, 58).

Die pneumatologiese grondperspektief bring Van Ruler, by al sy besef van die noodsaak en waarde van die tradisie, tot 'n kritiese visie op die kerklike tradisie. Hy gee die volgende aangrypende uiteensetting van tradisie as oorlewering:

165

"...is de kerk nog steeds dezelfde, die zij was, toen zij uit het apostolische kerugma geboren werd? Is de kerk al de eeuwen door op dit centrale punt zichzelf gelijk gebleven?" (Van Ruler, 1965:51)

166

Van Ruler (1965:66) skryf hieroor: "Dit alles is niet vol te houden zonder een aantal gedachtenverbindingen, welke op de buitestaander de indruk van krampachtige ficties moeten maken." Hy wys daarop dat dit die toets van historiese kritiek nie deurstaan nie, en dat dit ook tot 'n religieuse gewelddadigheid kan lei in die poging om hierdie strakke kontinuïteit af te dwing.

“De mens is in die tradisie dan ook echt aan de gang. Hij maakt er iets van, van het heil. Hij vervormt het. Misvormt het dan ook veelszins. God levert zijn zaak ook over en uit in die handen van die zondaren en vijanden. Tradere is ook overleveren in die zin van verraden. En dat is niet puur een ongelukkige, bijkomende omstandigheid. Het is zeer bepaaldelijk mede die bedoeling.” (Van Ruler, 1965:69)

Dit is ‘n wesenlike deel van die werk van Christus dat Hy ter wille van ons heil oorgelewer is. Op dieselfde wyse is dit wesenlik vir die werk van die Gees dat Hy die heil in die hande van die mens oorlewer, dit uitlewer aan die menslike feilbaarheid. Juis op grond van sy pneumatologiese uitgangspunt kan Van Ruler duidelik maak waarom reformatie as moment in die tradisie van die *catholica* nodig was.<sup>167</sup>

Van Ruler staan ook nie onkrities teenoor die reformatoriese tradisie nie. Hy wys daarop dat die reformatie self, hoe belangrik dit ook al is as moment in die *catholica*, steeds net ‘n moment is. Die reformatie is nie die aanbreek van die eskaton nie. Van Ruler vind ‘n oorwaarding van die reformatie en ‘n onderwaarding van die voor-reformatoriese kerk gevaarlik. Veral die gesekulariseerde vorm van hierdie opvatting, waarvolgens die lig van die rede in die reformatie sou begin deurbreek het na die duisternis van die Middeleeue, beskou hy as ‘n illusie met geen goeie gevolge vir die Westerse kultuur nie.<sup>168</sup> ‘n Wesenlike deel van die oorwaarding van die reformatie lê in die geringskatting van tradisie.<sup>169</sup> Binne die reformatoriese tradisie self het daar ook veel gebeur wat volgens Van Ruler nie positief waardeer kan word nie, sodat hy selfs van ‘n kwalitatiewe verwording van die reformatoriese tradisie kan praat (Van Ruler, 1965:33).

Hierdie kritiese houding beteken nie dat Van Ruler afwysend staan teenoor die reformatie as moment in die *catholica* nie. Die fundamentele keuses van die reformatore ten opsigte van die evangelie, die Skrif en veral die pneumatologiese benadering tot die kerk is ook vir

<sup>167</sup> “Daarom kan het in de door de Heilige Geest onfeilbaar geleide traditie van de catholica komen tot de noodzakelijkheid en de werkelijkheid van een reformatie...” (Van Ruler, 1965:18)

<sup>168</sup> Van Ruler (1965:20) skryf hieroor: “Zij is de kern van de illusie, waarop de westerse democratie is gebouwd. Deze illusie bestaat met name in de these, dat het gezag, dus de gegevenheid van het heil en de waarheid een barbaars denkbeeld van duisterlingen is en dat de mens in werkelijkheid op zichzelf, op eigen rede of op eigen vrijheid is aangewezen.”

<sup>169</sup> “Men heeft namelijk aan de reformatoriese zijde naar mijn besef een schromelijk overdreven watervrees voor het hele begrip traditie.” (Van Ruler, 1965:46)



sy teologie bepalend. Hier kan veral gewys word na die wyse waarop hy die kritiese teenstelling van Skrif en tradisie benader. Hoewel hy toegee dat daar aan die totstandkoming van die Skrif mondelinge tradisie voorafgegaan het, meen hy tog dat dit verkeerd sou wees om op grond daarvan die Skrif self te sien as 'n moment in die tradisie van die kerk (Van Ruler, 1965:78).

Van Ruler begrond die reformatoriese opvatting dat die Skrif teenoor die kerk staan in die oorsprong van die tradisie. Volgens hom lê die oorsprong van die Christelike tradisie in ontologiese opsig by God soos Hy Hom uitgedruk het in die skepping, en in soteriologiese opsig by God soos Hy Hom uitgedruk het in Jesus Christus (Van Ruler, 1965:72). Christus hoort volgens Van Ruler nie regtig by die tradisie nie. Sy heilswerk is deel van die eskaton, dit speel af voor God en nie binne die geskiedenis van die wêreld nie. Die apostels is belangrik omdat hulle die primêre getuies is van die heilswerk van Christus.<sup>170</sup> Hulle lê hierdie getuienis egter nie af met die oog op die kerk nie, maar met die oog op die wêreld: hulle getuig dat die koninkryk van God deur Christus in die wêreld opgerig is. Die neerslag van hulle getuienis, soos wat dit in die Nuwe Testamentiese kanon gestalte gevind het, is daarom ook nie in die eerste plek op die kerk gerig nie, maar op die wêreld (Van Ruler, 1965:78). Die eerste kerk het uit die tradisie *agter* die Skrif ontstaan – en om dié rede kan die apostoliese tradisie nie gesien word as die tradisie *van* die kerk nie. Dit is die kritiese instansie wat die kerklike tradisie in beweging hou (Van Ruler, 1965:72, 79).

Naas hierdie fundering van die teenoorstelling van Skrif en tradisie gebruik Van Ruler ook die argument van die vreemdheid van die Skrif. Die Skrif is 'n Israelitiese boek en dus 'n vreemde boek vir die kerk uit die heidendom. Dit is egter van wesenlike belang vir die kerk om die Skrif in sy vreemdheid ernstig op te neem, omdat die historiese verankering van ons geloof daardeur lewend gehou word teenoor alle gnostiserende neigings (Van Ruler, 1965:77). Daarom is Van Ruler (1965:78) se konklusie: "De Schrift staat buiten, tegenover en boven de kerk."

170

"Zij hebben daarom in de christelijke religie een unieke positie. Wij moeten gemeenschap met de apostelen hebben, om gemeenschap met Jezus Christus en met de drieënige God te kunnen hebben." (1965:77)

Van Ruler aanvaar dus die reformatoriese *sola scriptura*. Dit is egter van belang om daarop te let dat dit nie vir hom beteken dat die Skrif voldoende is vir die beantwoording van alle vrae waarmee die kerk gekonfronteer word nie. Hy wys daarop dat die reformatoriese tradisie spesifiek ten opsigte van die kerkorde en liturgie aanvaar dat daar uit ander bronne naas die Skrif geput word (Van Ruler, 1965:61-62). Hieruit maak Van Ruler (1965:63) die afleiding: "Het enige, waarin de Heilige Schrift werkelijk toereikend is, is het evangelie, als boodschap van de genade van God voor de zondaar." Die klem wat hy lê op die rol van die mens in die tradisie, sowel as die breë visie wat hy op tradisie het, moet hom bring tot die standpunt dat die hele tradisie nie net deur die Skrif gevorm word nie, maar deur die menslike omgang met die Skrif, sodat die tradisie in die formulering van die leer, in die stilering van die lewe, in sy beïnvloeding van die samelewing ook uit ander bronne naas die Skrif put. Van Ruler meen dat menslike kreatiwiteit en 'n soeke na die nuwe 'n belangrike rol speel in die proses van tradisievorming.<sup>171</sup>

Die Skrif as kritiese norm is vir Van Ruler noodsaaklik, want dit hou die vraag na die kontinuïteit van die kontemporêre kerk met die apostoliese getuienis lewend. Die reformatoriese koppeling van *sola scriptura* en *sola gratia* bly vir Van Ruler van wesenlike belang. In hierdie opsig dink hy soos Berkouwer: die evangelie is die kritiese norm vir kerklike tradisie. Terselfdertyd word die aksentverskil met Berkouwer ook hier sigbaar, omdat Van Ruler van mening is dat norm en saak onderskei moet word. Die Skrif is wel die norm, maar nie die saak waarom dit in die tradisie gaan nie. Die norm dui die bron van ons tradisie aan, maar die saak is die stroom wat uit daardie bron voortvloei. Daarom is die saak wat genormeer word, die kerk in sy huidige gestalte, die tradisie soos dit tans onder leiding van die Heilige Gees funksioneer op weg na die toekoms (Van Ruler, 1965:73).

Van Ruler lê besonder groot klem op die toekomsgerigtheid van die tradisie. Die tradisie put uit die verlede, omdat die bron daar lê, maar ook omdat die kontemporêre kerk oneindig veel te leer het van wat die kerk in die verlede vanuit daardie bron tot stand

171

"Het is niet alleen de oude dat wordt doorgegeven. Als het werkelijk wordt doorgegeven, dan ontstaat ook permanent het nieuwe." (Van Ruler, 1965:71)



gebring het.<sup>172</sup> Dit gaan in die tradisie ook om die hede, om die kontemporêre kerk.<sup>173</sup> Die kerk is gerig op die voleinding en soek daarom in kontinuïteit met die oue na die werklik nuwe. Die volle waarheid lê nog voor ons:

"Het zwaartepunt van de traditie ligt dan ook niet... in het verleden, maar in de toekomst. Want daar ligt de volle waarheid." (Van Ruler, 1965:72)

Dit is duidelik dat Van Ruler se visie op die tradisie besliste winspunte inhou. Sy positiewe waardering vir die tradisie van die *catholica*, sy opvatting dat die koninkryk van God die skopus van die tradisie is, maar veral sy pneumatologiese vertolking van kernaspekte van die katolieke tradisie is verhelderend en sal in die verdere besinning in ag geneem moet word. Van Ruler se opvatting maak erns met die reformatoriese onderskeid tussen Skrif en tradisie, maar wil andersyds die tradisie volle gewig gee. Verder laat hy, vanuit sy pneumatologiese uitgangspunt, 'n groot ruimte vir ander vorme van kennis in die kerk se vormgewing aan die tradisie, terwyl hy steeds die sentrale funksie van die Skrif handhaaf. So kom hy tot 'n omvattende visie op die rol van tradisie, waardeur dit ook moontlik word om erns te maak met 'n teokratiese benadering tot die samelewing.

Die omvattende visie van Van Ruler bring ook probleme mee. Die vraag moet gestel word of die waarde van die Christelike geloofstradisie vir die samelewing, soos Van Ruler dit tentatief wil aandui in sy opvatting van die *corpus christianum*, werklik empiries aangedui kan word en of dit nie bloot 'n teologiese konstruksie sonder veel raakpunte met die hedendaagse mens se ervaring is nie. Van Ruler (1965:36) is self bewus daarvan dat daar in die ontwikkeling van die reformatoriese tradisie sedert die Verligting baie van die krag van die klassieke kerklike tradisie verlore gegaan het. Hy poog om die verliese op 'n teologiese vlak te herstel, maar die kritiese vraag is of sy strewe enige impak het op die empiriese vlak: beleef die moderne westerse mens, selfs die gelowige, gereformeerde westerse mens, iets van die krag van die kerklike tradisie in die alledaagse lewe?<sup>174</sup>

<sup>172</sup> Oor die kerklike tradisie skryf Van Ruler (1965:73): "Daarin steekt een schat van ervaring en wijsheid, waaraan wij niet ongestraft voorbijgaan."

<sup>173</sup> "We hebben maar één ding te doen: onszelf te zijn, in het heden, naar Gods wil. Als zodanig zijn wij schakel in de keten, moment in de traditie." (Van Ruler, 1965:73)

<sup>174</sup> Die kritiese vraag is verwant aan die vrae wat Van de Beek (1996:45) stel in vervand met Barth se benadering tot die sosiale implikasies van die evangelie, soos dit ook weerklank gevind het in die

Die moderne mens beleef meestal die kerklike tradisie as een moontlikheid tussen vele, as 'n alternatiewe godsdiens en nie as 'n omvattende werklikheidsbeskouing nie (Van de Beek, 1996:45). Die beleving kan gekritiseer word, maar die impak daarvan kan nie ontken word nie. Dit bring mee dat pogings om die tradisie teologies te rehabiliteer as omvattende werklikheidsbeskouing dreig om net op die teologie self 'n impak te hê. As sulke teologiese ontwerpe uitgaan van sekere opvattinge wat in die moderne wêreld as gediskrediteer beskou word, word dit des te moeiliker om die relevansie van die ontwerp vir die alledaagse leefwêreld van mense aan te dui. Ook Van Ruler plaas sekere aspekte van die Christelike geloof, soos die openbaring van God en die unieke aard van die Skrif, eintlik buite bereik van empiriese bevraagtekening. Soos die hele gereformeerde tradisie wat tot hiertoe bespreek is, trek hy dus 'n grens om openbaring en Skrif. Die vraag is egter wat met die gereformeerde tradisie gebeur wanneer daardie grens nie meer getrek word nie, wanneer Skrif en openbaring ook op 'n konsekwente wyse onderwerp word aan die vraagstellings van die moderne wêreld. Vir 'n perspektief hierop, sal gekyk word na die wyse waarop Kuitert oor die tradisie besin.

#### 1.4.8 Tradisie in die ontmoeting met moderniteit: Kuitert

By Kuitert word 'n benadering tot die geloofstradisie gevind wat die vrae wat vanuit moderniteit na vore kom, doelbewus by die besinning wil betrek. Daarmee word nie bedoel dat Kuitert 'n oppervlakkige modernisering van die tradisie wil aanpak nie, maar wel dat hy afskeid neem van sekere aspekte van die gereformeerde tradisie wat na sy oordeel nie meer geloofwaardig is in die moderne wêreld nie.<sup>175</sup> 'n Mens sou dus kon sê dat Kuitert as mens in die moderne wêreld die Christelike geloofstradisie krities wil beaam, sonder om in 'n "slikken of stikken"-houding te verval. Hierdie houding fundeer hy in die

---

kerkorde van die Nederlandse Hervormde Kerk. Van de Beek konkludeer: "De kerk en de theologie zijn niet in staat om de wereld te veranderen. Daarom blijft het christologisch ontwerp van Barth een constructie buiten onze werkelijkheid." By alle verskille tussen Barth en Van Ruler sou dieselfde van sy teokratiese teologie gesê kon word.

175

Kuitert skryf self dat hy nie modernisering van die tradisie in die oog het nie, terwyl die volgende aanhaling daarop dui dat 'relevansie' nie vir hom die belangrikste vraag is nie: "Even ophouden met het gejakker naar toepassing en relevantie. Misschien is het christelijk geloof niet eens relevant of relevant voor heel andere dingen dan we zouden willen." (Kuitert, 1992[11]:13) Van der Walt (1997:vii) is van mening dat Kuitert 'n "eerlike en hoogs intelligente poging" aanwend om die evangelie en die moderne kultuur te versoen.



aard van die geloofstradisie self: "De christelike geloofstradisie is niet een systeem doch een historisch groeisel. In de loop van de geschiedenis zijn er voorstellingen aan vast gekoekt en weer afgeschilferd..." (Kuitert, 1992[11]:18) Dit spreek dus vanself dat geen mens se beaming van die tradisie kan inhou dat alles beaam word nie. Sekere aspekte van die tradisie bly geloofwaardig, ander verloor geloofwaardigheid met die tyd.

Kuitert se basiese visie op tradisie vertoon in enkele belangrike opsigte ooreenkomste met dié van Van Ruler. Hy beskou tradisie ook as 'n stroom wat vanuit 'n bepaalde bron voortvloei en meen, soos Van Ruler, dat die wese van tradisie nie in die bron lê nie, maar in die stroom. Daarom staan hy ook krities teenoor die gedagte dat 'n mens na die bron toe sou kon terugkeer. Kontemporêre gelowiges staan ten ene male nie by die bron nie, maar in die stroom.<sup>176</sup> Hier lê 'n tweede ooreenkoms met Van Ruler: die saak waarom dit in die tradisie gaan, is die huidige geslag wat die tradisie moet aangee:

"Zonder ons, onze generatie, stukt het proces. We zijn niet het criterium, geen enkele generatie is dat. Want de traditie gaat boven ons uit. Maar wij zijn met onze uitleg en interpretatie wel onmisbaar." (Kuitert, 1992[11]:35)

Kuitert poog om die besondere posisie van die Skrif binne die Christelike geloofstradisie te verwoord. Hy beskou die Skrif as die oudste en klassieke verwoording van die Christelike tradisie (Kuitert, 1992[11]:289). Verder lê hy, soos beide Berkouwer en Van Ruler, klem op die Skrif as heilsboodskap.<sup>177</sup> Op hierdie punt kom die verskil tussen Kuitert, enersyds, en Berkouwer en Van Ruler, andersyds, egter ook na vore. Waar hulle die Skrif teenoor die tradisie stel, is dit vir Kuitert deel van die tradisie.<sup>178</sup> In die Bybel kom die tradisie *voorlopig* tot rus (Kuitert, 1992[11]:294). Om historiese redes beklee dit dus 'n besondere posisie binne die tradisie, maar Kuitert is nie van mening dat die Bybel om daardie rede 'n

<sup>176</sup> "Traditie is dus niet: hoe het begon, maar hoe het verder ging. Ze is meer stroom dan bron. Dat is zelfs de bedoeling, de bron is er om een stroom te vormen. Vandaar dat de oproep om terug te keren naar de bron minder voorstelt dan we gewoonlijk denken. Terug naar de bron is alvast tegen de stroom in zwemmen..." (Kuitert, 1992[11]:18)

<sup>177</sup> Kuitert (1992[11]:295) skryf oor die kerk se omgang met die Skrif: "Die leest de bijbel als heilsboodschap van God, zoals Hij door Jezus Christus is uitgelegd en vraagt dus: hebben we die heilsboodschap goed verstaan?"

<sup>178</sup> "De bijbel is een element uit, een schakel in de keten van de christelijke traditie. Ook weer niet zomaar een schakel, maar eentje met een bijzondere betekenis." (Kuitert, 1992[11]:288)

vanselfsprekende gesag het nie. Die gelowige se omgang met die Skrif hou volgens hom dieselfde in as met die tradisie: kritiese ondersoek en beaming waar moontlik.

Kuitert neem afskeid van die ortodokse gereformeerde inspirasieleer.<sup>179</sup> Hy doen dit as gevolg van die negatiewe gevolge wat hierdie leer volgens hom het. Hieronder tel die vanselfsprekende gesag wat die Bybel op grond van die inspirasie-leer het. Volgens Kuitert moet dit lei tot letterknegtery, waarin mense gedwing voel om dinge te glo bloot omdat dit in die Bybel staan. Verder bring dit mee dat mense die Bybel misbruik om gesag aan hulle opvattinge te verleen. Kuitert (1992[11]:289) praat van die Bybel as “het meest mishandelde en misbruikte boek van onze cultuur”. Hy konkludeer dat die Bybel daar is om oordink te word, nie om voor te skryf wat ons moet dink nie (Kuitert, 1992[11]:297).

Kuitert is van mening dat die gereformeerde inspirasieleer ‘n Skrifbeskouing is wat uiteindelik die Bybel self domineer. Hy gebruik in hierdie verband die beeld van ‘n mosaïek wat Irenaeus ook gebruik het, en sê dat ‘n mens ‘n bepaalde visie op die bont mosaïek van die Bybel nodig het om tot ‘n eenheidsbeeld te kom (Kuitert, 1992[11]:290). So ‘n Bybelbeskouing is noodwendig deel van elke leser se benadering tot die Bybel, maar waar ‘n bepaalde beskouing, soos die gereformeerde inspirasieleer, tot die enigste geldige beskouing verhef word, beteken dit dat daardie beskouing die Bybeluitleg bepaal, met die negatiewe gevolge wat daarmee saamgaan.

Die belangrikste rede waarom Kuitert die klassieke gereformeerde inspirasieleer afwys, lê daarin dat hy meen dat inspirasie self ‘n geloofsopvatting is. Dit kan dus nie gebruik word om ander geloofsopvattinge op ‘n gesaghebbende wyse te fundeer nie. Hy gebruik presies dieselfde argument teen die opvatting dat die openbaring kan dien as fondament vir die geloofstradisie as geheel. Openbaring is ‘n geloofsopvatting en kan nie ander geloofsopvattinge fundeer nie. Daarom skryf Kuitert (1992[11]:30):

“Ik stap dus af van openbaring als fundament voor of van de christelijke geloofstraditie en geef er liever een heel andere onderbouw aan. Wel een onderbouw!”

179

“Om de bijbel over te houden, of liever, haar terug te krijgen, moet de klassiek-gereformeerde beschouwing weg.” (Kuitert, 1992[11]:292)



Die onderbou wat Kuitert aan die Christelike tradisie gee, lê in die algemene religieusiteit van die mens. Hy veronderstel dat daar sekere universele bestaansvrae by die mens voorkom, asook 'n algemene behoefte om religieuse antwoorde op daardie vrae te gee (Kuitert, 1992[11]:22). Elke tradisie kleur die religieuse antwoorde egter op sy eie wyse in.<sup>180</sup> Die verwantskap tussen die Christelike tradisie en ander tradisies lê daarin dat alle geloofstradisies menslike konstruksies is wat deur die eeue groei in antwoord op die algemene religieuse behoeftes van die mens. Die Christelike tradisie kan daarom nie aanspraak maak op 'n unieke posisie tussen die godsdienste nie, ook nie op grond van die openbaring nie. Die Christelike tradisie, die Bybel ingesluit, is menslike pogings om oor God te praat. In hierdie verband maak Kuitert (1992[11]:23) die algemene uitspraak: "Godsdienstige geloofstraditiese kom nêr uit die lug of uit die hemel val; se hulle mensewerk. Alles wat wy oor bove segeen, kom van benede."

Die vraag moet gestel word waarin die waarde van geloofstradisies in die algemeen en die Christelike tradisie in die besonder lê. Vir Kuitert is tradisie 'n soekontwerp wat deur die ervaring getoets word. In hierdie soekontwerp gaan dit daarom dat die mens soek na Hom oor Wie dit in die tradisie gaan (Kuitert, 1992[11]:31). Sy visie op geloofskennis word hierdeur bepaal:

"De kennis van God, die de christelijke traditie doorgeeft, draagt daarmee het karakter van een ontwerp, het is *geloofskennis*. Daarmee is niet een minder soort kennis aangeduid, maar wel kennis van een bepaalde aard." (Kuitert, 1992[11]:28, primêre beklemtoning)

Kuitert se siening impliseer dat die waarde van die Christelike tradisie nie vooraf veronderstel kan word nie, maar dat dit in die loop van 'n kritiese omgang met die tradisie ontdek word. Vir Kuitert is hierdie perspektief van wesenlike belang vir die verstaan van tradisie as oordragproses. Hy onderskei tussen die "boodskap" wat oorgelewer word en die "vingerafdrukke" van hulle wat die boodskap ontvang en dit dan verder aangee. Hierdie onderskeid is basies dieselfde as die onderskeid tussen afirmasie en representasie en roep dieselfde vraag op: Volgens watter kriterium word die onderskeid

<sup>180</sup>

"De godsdiensten brengen ons dus bij menselijke ervaringen die alle mensen met elkaar delen, die alle mensen ook nopen naar het besef van God te grijpen... maar die per godsdienstige traditie op verschillende wijze dat besef van God ingevuld hebben..." (Kuitert, 1992[11]:21)

gemaak? Kuitert (1992[11]:35) wil geen formele kriterium daarstel nie, maar is van mening dat die proses van toeëiening en deurgee van die tradisie self die onderskeid maak. In die toeëiening maak die gelowiges van elke geslag immers keuses ten opsigte van dit wat hulle as blywend beskou en deurgee, asook dit wat hulle laat vaar.

Van der Walt (1997:102) is van mening dat daar veral een aspek van Kuitert se benadering is wat krities bevraagteken kan word: die verhouding tussen sy teologiese vertrekpunt (die onderbou wat hy aan tradisie gee) en die sekerheid wat hy vind in die ontmoeting met die Een om Wie dit in die tradisie gaan. Wat Kuitert se vertrekpunt betref, wys Van der Walt (1997:106) daarop dat dit nie 'n empiries uitgemaakte saak is dat die mens algemeen religieus is nie. Kuitert probeer om die tradisie op 'n argumentatiewe wyse te fundeer deur sy vertrekpunt buite die tradisie in die algemeen-menslike te neem. Hy eindig egter in 'n ontdekking van God waarvan hy slegs kan getuig. So 'n ontdekking is alleen moontlik op grond van dit wat Kuitert as uitgangspunt wil ontken: die werklikheid dat God Homself openbaar (Van der Walt, 1997:192). Ook die voorstelling van God waarmee Kuitert werk, bly binne die grense van die Christelike tradisie (Van der Walt, 1997:197).

Uit die bespreking van Kuitert se kritiek op die gereformeerde tradisie se opvattinge in verband met openbaring en Skrifinspirasie blyk hoe problematies dit is om hierdie beskouings te handhaaf binne die konteks van moderniteit. Aan die ander kant laat Van der Walt se kritiek op Kuitert ewe duidelik blyk dat die poging om die geloofstradisie te fundeer in 'n algemeen-menslike religieusiteit nie minder problematies is nie. Die gereformeerde teoloog staan dus hier voor 'n ernstige probleem. In die laaste deel van hierdie hoofstuk sal die probleem bespreek word in 'n soeke na voorlopige gevolgtrekkings in verband met die verhouding tussen Skrif en tradisie.

## **1.5 VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS IN VERBAND MET SKRIF EN TRADISIE**

In hierdie gedeelte gaan die vier minimum-vereistes vir 'n gereformeerde tradisie-beskouing opnuut, in die lig van die gereformeerde tradisie self, onder die loep geneem word. So sal gepoog word om lig te werp op die dilemma wat in die bespreking van Kuitert se benadering na vore gekom het, 'n dilemma wat die verhouding tussen tradisionele



insigte en ander vorme van kennis, spesifiek empiriese wetenskaplike kennis, ten nouste raak.

- a. *Die onderskeid tussen Skrif en tradisie word gehandhaaf deur tradisie te sien as die geskiedenis van die kerklike uitleg van die Skrif.*

Die hele gereformeerde tradisie, tot en met Kuitert, maak baie van die rol van die interpretasie van die Skrif in die geloofstradisie. Dit is egter duidelik dat die onderskeid tussen Skrif en tradisie gaandeweg moeiliker word om te handhaaf en dat Kuitert uiteindelik hierdie onderskeid as onhoudbaar verwerp. Die kernvraag is of die groeiende insig in die menslike karakter van die Skrif nie die onderskeid tussen Skrif en tradisie onmoontlik maak nie. Aan die een kant lyk dit asof pogings soos dié van Van Ruler om enersyds die menslike karakter van die Skrif te erken en andersyds tog die Skrif teenoor die tradisie te stel, moeilik gehandhaaf kan word in die konteks van moderniteit. Aan die ander kant lyk dit asof die beskouing dat die Skrif deel vorm van die tradisie en eintlik self menslike tradisie is, soos wat dit by Kuitert voorkom, self ernstige probleme meebring. Dit laat, soos Van Ruler tereg aandui, die tradisie sonder 'n werklike kritiese norm. Die enigste moontlikheid word dan om die kriterium aan die hand waarvan die tradisie beoordeel word, buite die tradisie (byvoorbeeld in die empiriese wetenskappe) te vind. Die vraag is egter of so 'n norm werklik konsekwent aangelê kan word sonder om die tradisie self te vernietig.

Dit is op hierdie punt dat die kenteoretiese implikasies van die probleem duidelik na vore kom. Die vraag is of geloofskennis gemeet word aan binne-tradisionele kriteria vir geldigheid (die Skrif as norm), en of dit gemeet kan word aan buite-tradisionele kriteria vir geldigheid (byvoorbeeld die een of ander vorm van algemeen-menslike toetsbaarheid as norm). Die gereformeerde tradisie gaan, in die geheel gesien, die eerste weg op, terwyl Kuitert die tweede weg opgaan (Kuitert, 1992[11]:29). Vir die gereformeerde tradisie ken die gelowige God op grond van sy openbaring deur Woord en Gees; vir Kuitert vind die gelowige God in die alledaagse ervaring. 'n Uitsers belangrike vraag vir die gereformeerde tradisie is dus hoe die verhouding tussen openbaring en ervaring verstaan moet word. Dit is duidelik dat die twee nie sonder meer geïdentifiseer kan word nie, want dit sou impliseer

dat alle ervaring openbaring is. Die twee kan egter ook nie teenoor mekaar gestel word, asof openbaring nie ten minste óók menslike ervaring is nie.

Op hierdie punt moet Kuitert se kritiek teen gesagsaansprake wat op grond van begrippe soos openbaring en inspirasie gemaak word, ernstig opgeneem word.<sup>181</sup> Die vraag is egter of dit moontlik is om die rol van gesag in die geloofstradisie te ontken en nog steeds getrou te bly aan daardie tradisie. 'n Tradisie wat geen gesag dra vir die huidige geslag nie, is nie meer 'n tradisie nie. Die kritiese vraag wat gestel moet word, is eerder die vraag na die *aard* van gesag binne die Christelike tradisie. Hier kan verwys word na wat Berkouwer (1968:190) na aanleiding van die gesag van die kerk gesê het: daar is geen groter en moeiliker taak vir die kerk as om die bevrydende gesag van die Here duidelik te maak vanuit die evangelie nie. Die vraag moet dus gestel word of wanopvatting oor gesag noodwendig, soos Kuitert dit doen, bestry moet word op grond van 'n moderne anti-outeitêre uitgangspunt, en of die tradisie nie self 'n kritiese perspektief op gesagsuitoefening moontlik maak nie. 'n Verdere vraag wat hierby aansluit, is of die Skrif-tradisie-onderskeid nie juis as 'n gesagskritiese beginsel gewaardeer moet word nie en of dit nie uiters eensydig is om dit net as 'n gesagslegitimerende beginsel te beskou nie.

b. *Die kerklike uitleg is nie 'n teoretiese saak nie, maar behels 'n omvattende vertolking van die Skrif in liturgie, leer en lewe.*

Dit is duidelik dat dit die intensie van die gereformeerde tradisie is om wel so 'n omvattende vertolking van die Skrif te doen. Hierdie intensie word egter ondermyn deur die feit dat die klem, veral sedert die ortodoksie, so sterk val op die leer as tydlose waarhede wat deur die kerk uit die Skrif gehaal word. Die kritiek wat Berkouwer teen die formalistiese kontinuïteitsbegrip by die Rooms-Katolieke Kerk rig, is net so geldig ten opsigte van die gereformeerde ortodoksie. Die vraag is, soos hierbo reeds gestel, of 'n omvattende werklikheidsinterpretasie vanuit die evangelie wel moontlik is. Van Ruler meen dat dit nie moontlik is nie en dat die teologie vir sy werklikheidsinterpretasie ook uit

---

<sup>181</sup>

Van der Walt (1997:202, primêre beklemtoning) skryf tereg: "Dit is hierdie intensie van Kuitert se teologie om die onaantasbaarheid wat mense deur middel van 'n dominerende diskoers meen te verkry, as *skyn* te ontmasker, wat hoog waardeer moet word."



ander bronne moet put, hoewel hy die evangelie as kritiese norm handhaaf. Hoe die evangelie prakties as kritiese norm moet funksioneer, is egter nie duidelik nie.

By Kuitert word die erns van hierdie probleem nog duideliker. Hy benader die tradisie ook as die oorlewering van geloofskennis, maar ontken in beginsel dat dit moontlik is om van die tradisie 'n totaalvisie op die werklikheid te maak (Kuitert, 1992[11]:19). Tradisie as totaalvisie moet volgens hom noodwendig tot 'n outoritêre kerk en teologie lei. Die afskeid van tradisie as totaalvisie, sou 'n mens egter aan die ander kant kon beweer, lei tot die verskraling van die tradisie, sodat dit vervlugtig tot 'n geprivatiseerde, individuele geloof. Die vraag is dus of dit moontlik is vir die gereformeerde tradisie om 'n weg te vind tussen hierdie twee uiterstes deur. Anders gestel: kan die tradisie as 'n omvattende vertolking van die Skrif gehandhaaf word sonder om in 'n outoritêre totaalvisie te verval? Hierdie vraag is belangrik omdat 'n geloofwaardige kerklike praktyk afhang van die antwoord wat daarop gevind word.

- c. *Die krag van tradisie om die huidige kerklike interpretasie van die Skrif te vorm moet nie onderskat word nie, en die waarde van fundamentele kerklike beslissings in verband met die verstaan van die Skrif moet nie ontken word nie.*

Die gereformeerde tradisie het nooit ten doel gehad om 'n eiesinnige interpretasie van die Skrif te legitimeer nie. Hiervan getuig die koppeling van *sola scriptura* en *sola gratia*, die vorming van die belydenisskrifte sowel as die ortodoksie se waardering vir die vroegkerklike *regula fidei*. Sowel Berkouwer as Van Ruler staan in kontinuïteit met die gereformeerde aandrang dat die Skrif deur die kerk vertolk word en nie op 'n eiesinnige wyse nie. Ook Kuitert, wat ver gaan in die verdediging van 'n vrye eksegeese van die Skrif en wat krities staan teenoor kerklike interpretasiebeslissings uit die verlede, wil nie 'n volkome eiesinnige Skrifinterpretasie regverdig nie.

Kuitert (1992[11]:296) plaas die omgekeerde vraag op die tafel: of die respek vir beslissings wat in die tradisie geval het, nie daartoe lei dat die Bybel prakties ondergeskik staan aan sy historiese lesers (waaronder hy Sinodes en die Vatikaan noem!) nie. Hier kom die probleem na die fundering van geloofsopvattinge weer na vore. Dit blyk uiters

problematies te wees om geloofsopvattinge formeel in die Skrif alleen te fundeer, omdat die werklikheid is dat dit altyd op 'n bepaalde *interpretasie* van die Skrif gegrond word en daardie interpretasie boonop deur die kerklike tradisie beïnvloed is. Kuitert se eie interpretasie van die Christelike geloof blyk, ten spyte van sy aandrang op vrye eksegeese, op 'n baie meer diepgaande wyse deur die gereformeerde tradisie beïnvloed te wees as wat hy self besef.<sup>182</sup> Die probleem in verband met die vertrekpunt vir die teologie, in hierdie geval die eksegeese, kom hier dus weer na vore.

- d. *Dit is belangrik vir 'n gereformeerde visie dat die gevaar van tradisionalisme ook ernstig opgeneem moet word. Daarom moet die kerklike tradisie doelbewus in gesprek gebring word met die huidige konteks van die kerk. Verder moet protes teen tradisionalisme as 'n wesenlike deel van die tradisie beskou word.*

Die protes teen tradisionalisme behoort eie te wees aan die gereformeerde tradisie, gegee die oorsprong daarvan. Tog is dit uit Kuitert se kritiek duidelik dat met reg van 'n gereformeerde tradisionalisme gepraat kan word. In Kuitert se kritiek speel die moderne konteks 'n sleutelrol: tradisionalistiese geloof op grond van gesag is gewoon nie meer houdbaar in die moderne wêreld nie. Kuitert maak dus gebruik van 'n nie-teologiese verstaan van die konteks van die kerk en teologie (soos wat ook blyk uit sy opvatting dat alle godsdienste wesenlik op dieselfde vrae gerig is, hoewel hulle antwoorde verskil; en sy opvatting dat alles wat oor God gesê word, as menslike kennis verstaan moet word). Dit kleur sy protes teen die tradisionalisme sodat dit 'n diepgaande kritiek op basiese veronderstellings van die gereformeerde tradisie self word. Weer moet gevra word of dit die enigste moontlikheid vir kritiek teen tradisionalisme is. Lewer Van Ruler se pneumatologiese uitgangspunt en Berkouwer se klem op die swaardkarakter van die Woord nie ten minste net sulke goeie vertrekpunte vir so 'n kritiek nie?

'n Telkens terugkerende probleem in die gereformeerde tradisie is die verhouding tussen tradisionele geloofsopvattinge en ander vorme van kennis, by name empiriese wetenskaplike kennis. Hierdie probleem kan vermy word deur alle klem op die soteriologie

182

Van der Walt (1997:199) wys in die verband op Versnel se kritiek teen Kuitert: "'n Vrye intellektuele keuse is aan bande gelê deur 'n steeds gereformeerde en ouderwetse teologiese sisteem."



te laat val en empiriese vraagstellings as van mindere belang vir die teologie af te wys. So 'n benadering moet egter onvermydelik lei tot wat Van Ruler die gnostisering van die geloofstradisie noem. Die ontologiese vrae waarmee die katolieke tradisie geworstel het, vereis aandag aan die interpretasie van die empiriese werklikheid. Indien die gereformeerde tradisie dus werklik katolieke tradisie wil wees, kan dit hierdie vrae nie vermy nie. Dit impliseer dat kenteoretiese vrae, en 'n worsteling met die kenteoretiese vooronderstellings van die kontemporêre kultuur, ook vir die gereformeerde tradisie van wesenlike belang is. Die vraag is egter of die gereformeerde teologie met hierdie vrae erns kan maak en die ander gevaar, waarop Berkouwer wys, kan vermy, naamlik 'n kenteoretiese formalisering van die Skrifbenadering. Is dit moontlik om die eksistensiële diepte van die reformatoriese worsteling met *sola scriptura* en *sola gratia* te kombineer met die ontologiese reikwydte van die katolieke tradisie as omvattende verstaanskader? Dit is vir 'n antwoord op hierdie vrae dat die gesprek met die sosiologie in die volgende hoofstukke aangepak sal word.

## HOOFSTUK 2 TERREINVERKENNING VAN DIE VERHOUDING TUSSEN SOSIOLOGIE EN TEOLOGIE

### 2.1 INLEIDENDE OPMERKINGS

Twee benaderings sou gevolg kon word in die ondersoek na die verhouding tussen teologie en sosiologie. Die eerste sou wees om so omvattend as moontlik te werk en te poog om aan die sosiologie as geheel reg te laat geskied. Gesien die reikwydte van hierdie dissipline, sowel as die diversiteit van verskillende sosiologiese benaderings, moet hierdie moontlikheid as onwerkbaar afgewys word. David Martin (1975:ix) maak 'n opmerking wat hier ter sake is: "Social science is long and life is short." Hier word gekies vir die tweede moontlikheid: om enkele gespreksgenote binne die sosiologie te kies en te poog om hulle werk in meer diepte te bestudeer.

Só 'n keuse moet deeglik gemotiveer word. Dit kan net gedoen word in die lig van 'n bepaalde verstaan van die ontstaan en aard van die sosiologie. Daarop word in hierdie hoofstuk ingegaan. Dit is onmoontlik om hier 'n "geskiedenis van die sosiologie" te bied. Daarom is gekies om bepaalde sosioloë hieroor aan die woord te stel en te kyk watter selfverstaan in hulle beskrywing van die ontstaansgeskiedenis van die sosiologie na vore kom. Verder sal daar ook gelet word op enkele teologiese reaksies op die sosiologie. Die keuse vir 'n bepaalde gespreksbenadering sal teen hierdie agtergrond gemotiveer word.

### 2.2 ENKELE SIENINGS VAN DIE OPKOMS EN AARD VAN SOSIOLOGIE

#### 2.2.1 Sosiologie as 'n "bevryding uit tradisionalisme"

Sosiologiese skrywers teken die ontstaan van sosiologie meermale as die emansipasie van die menslike rede uit die bande van tradisie en outoritêre mag. Dobriner (1969:1 ev) is 'n goeie voorbeeld hiervan. Volgens hom lê die sosiologie se diepste wortels in die sosiale ontwrigting tydens die industriële rewolusie en die Franse Rewolusie.<sup>1</sup> In reaksie hierop ontwikkel Auguste Comte en sy navolgers dan die sosiologie as 'n wetenskap wat

<sup>1</sup> "The world was now seen as a volatile, radical process, and the comfortable homilies of the older political and religious orders simply no longer applied." (Dobriner, 1969:17)



sekere kennis oor die aard van die sosiale werklikheid kan bied. Vir Dobriner self staan die wetenskaplike kennis van die sosiale werklikheid dus radikaal teenoor sake soos geloof en tradisie.<sup>2</sup> "Voorwetenskaplike" sieninge kan alleen maar 'n hindernis wees in die soeke na die waarheid oor die mens en sy samelewing.

By Swingewood kry 'n mens dieselfde benadering tot die geskiedenis van die sosiologie, hoewel op 'n meer genuanseerde wyse. Hy omskryf die sosiologie só: "By sociological thought is meant an awareness of society as a distinctive object of study, as a system or structure objectively determined by laws and processes." (Swingewood, 1984:1) Vanuit sy definisie konstrueer hy 'n geskiedenis van sosiologiese denke, waarin hy aandui hoe daar gekom is tot die insig in die samelewing as 'n selfstandige studie-objek. Hy soek die oorsprong van die moderne sosiale teorie in die Verligting, in die denke van Vico en Montesquieu. Vico het die samelewing gesien as 'n produk van menslike aktiwiteit.<sup>3</sup> Teenoor hierdie siening staan Montesquieu se visie dat die mens 'n produk van die samelewing is (Swingewood, 1984:17). By hom kom die gedagte van die samelewing as 'n sisteem ook vir die eerste keer na vore (Swingewood, 1984:11).

Vico en Montesquieu beweeg weg van die gedagte dat die samelewing van goddelike oorsprong is. Binne die Skotse Verligting word hierdie gedagte versterk onder invloed van die empirisme van Hume, sodat daar 'n koppeling tussen sosiale teorie en empiristiese wetenskapsleer plaasvind.<sup>4</sup> Die sosiale teoretici uit die Skotse Verligting sien die samelewing as menslike produk, maar ook die mens as produk van die samelewing. Hierdie dubbelkantige benadering sou die sosiale teorie na hulle stempel.<sup>5</sup> Die sosiale

<sup>2</sup> "Public sentiment and the popular ideologies of a prescientific age continue to block and frustrate a scientific examination of human society and the primary social forces that shape our lives." (Dobriner, 1969:3)

<sup>3</sup> Swingewood (1984:11) haal Vico só aan: "In the night of thick darkness which envelops the remote past, there shines the eternal and never failing light of a truth beyond all question: that the world of civil society has certainly been made by men."

<sup>4</sup> "What is significant about the contribution of the Scottish Enlightenment to sociology is the clear awareness that society constituted a process, the product of specific economic, social and historical forces that could be identified and analysed through the methods of empirical science." (Swingewood, 1984:21)

<sup>5</sup> Swingewood (1984:25) praat in dié verband van 'n "...dualism implied in the concept of an active agent and determining environment..."

teorie van hierdie denkers staan egter nog te veel in die teken van die individualisme van die Verligting om sosiologies te wees in die sin van Swingewood se eie definisie. Hulle bydrae lê in die bevryding van sosiale teorie uit teologiese en metafisiese raamwerke, maar hulle kom nie tot 'n "...awareness of society as a distinctive object of study..." nie.<sup>6</sup>

Vir die ontwikkeling van die sosiologie was dit nodig dat die samelewing nie bloot empiries nie, maar wel positivisties bestudeer moes word, soos in Comte se sosiale teorie gebeur het. Swingewood onderskei Comte se positivisme van die empirisme van Hume, veral ten opsigte van die rol wat vertolking en teorie-vorming daarin speel.<sup>7</sup> Dit neem egter nie weg dat Comte aan die sosiale wetenskap – na die model van die natuurwetenskappe – 'n basis van empiriese waarneming wou gee nie. Positivisme is vir Swingewood 'n erfenis van die Verligting se hoë waardering vir die natuurwetenskappe.<sup>8</sup> As gevolg daarvan het daar 'n optimisme ontstaan dat die metodes waarmee die natuurwetenskappe gewerk het, ook op ander terreine die mens by die waarheid kan uitbring.<sup>9</sup>

Soos Dobriner, wys Swingewood ook op die ontwrigting wat die Industriële Revolusie en die Franse Revolusie vir die Europese samelewing meegebring het. In reaksie het denkers soos Saint-Simon (Swingewood, 1984:37) en Comte die metodes van die natuurwetenskappe aangegryp om die samelewing te bestudeer, 'n benadering wat Swingewood self duidelik as die enigste moontlikheid vir werklik konstruktiewe nadenke oor die samelewing beskou.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Daarom sê Swingewood (1984:1): "...eighteenth-century social thought posed many of the critical issues of sociology without resolving them sociologically."

<sup>7</sup> "Sociology is not a science which accumulates mere desultory facts but seeks to interpret and connect them with each other through theory..." (Swingewood, 1984:46)

<sup>8</sup> "Positivism formed an integral part of the Enlightenment tradition: science and facts opposed metaphysics and speculation; faith and revelation were no longer acceptable as sources of knowledge." (Swingewood, 1984:30)

<sup>9</sup> "The rationalist optimism of Enlightenment philosophy was thus built around the free individual who, guided by the precepts of science, could reconstruct society through the principles of human reason. In effect, reason was higher than empirical reality." (Swingewood, 1984:32)

<sup>10</sup> "...the moral crisis of the post-revolutionary age could be resolved only through the application of positive science and the principles of industrial organisation derived from the empirical study of social development." (Swingewood, 1984:35)



Swingewood erken die negatiewe aspekte van Comte se denke, maar sy basiese evaluasie bly positief. Hy is oortuig daarvan dat Comte afskeid geneem het van metafisiese spekulasie. Sy oordeel oor Comte word só saamgevat:

"...his place within the history of sociology is guaranteed by his attempts to explain the origin and growth of industrial society and his analysis of the social effects of the division of labour, increasing wealth and development of individualism and his rejection of metaphysics in favour of positive empirical methods in the study of social facts." (Swingewood, 1984:41)

As 'n laaste voorbeeld van hierdie tipe lesing van die geskiedenis van sosiologie, kan Collins genoem word. Hy stel twee historiese ontwikkelinge as voorwaardes vir die opkoms van die sosiologie: die rasionalisering van die samelewing self, en die opkoms van akademiese vryheid, sodat tradisionele opvattinge nie meer die bestudering van die samelewing kon kniehalter nie.<sup>11</sup> Hy wys veral op die Westerse sekularisasie en die opkoms van groepe geleerdes wat los staan van die kerk. In hierdie twee sake lê vir Collins die bron van sosiologiese denke. Collins (1994:17) is daarom van mening dat dit veral die denkers van die Verligtings-era was wat die nodige vryheid van bestaande opvattinge gehad het om na algemene verklarings vir die sosiale lewe van die mens te begin soek.<sup>12</sup> Hy beweer dan ook dat daar van meet af 'n noue band tussen sosiologie en liberale reformisme bestaan het.<sup>13</sup>

Die waarde van hierdie tipe interpretasie van die ontstaansgeskiedenis van sosiologie is dat dit die aandag vestig op die sentrale rol van die positivisme binne die grootste deel van

<sup>11</sup> "For any objective social knowledge to develop, two things had to happen. First, societies (or at least parts of them) had to become rationalized... The second condition... was the rise of a group of intellectual specialists who could create a social community of their own - an intellectual community - within which the search for knowledge in its own right could receive support." (Collins, 1994:5)

<sup>12</sup> "It was the first time that thinkers tried to provide *general explanations* of the social world. They were able to detach themselves, at least in principle, from expounding existing ideology and to attempt to lay down general principles that explained social life." (Collins, 1994:17)

<sup>13</sup> "Sociology... was able to move towards a generalizing science only where an academic system existed in which left-liberal reformers were allowed." (Collins, 1994:38) Hy sê verder: "...sociology has depended on liberals... interested in welfare-style reforms, although sometimes with an appreciative eye for tradition." (1994:39) Hy plaas Weber en Durkheim in dieselfde liberale lyn (1994:44-45).

die sosiologie. Dit kan veral gesien word in die werk van Durkheim, wat as die pionier van die sosiologie as akademiese dissipline gesien kan word.<sup>14</sup> Durkheim het 'n groot bewondering vir Comte se positivisme gehad.<sup>15</sup> By hom lei die positivistiese metode tot die siening van sosiale gegewens as "dinge", as "objekte" vir studie (Swingewood, 1984:99). As objektiewe feite bepaal sosiale verskynsels ook die gedrag van die individu.<sup>16</sup> Hierdie klem op die objektiwiteit van sosiale gegewens gee aan Durkheim se sosiologie 'n sterk deterministiese trek. Hoewel hy klem gelê het op die morele verantwoordelikheid van die individu, wys Swingewood (1984:107) daarop dat hy die dualisme tussen determinisme en morele verantwoordelikheid (wat die gevolg is van die dualiteit tussen die samelewing as menslike produk en die mens as produk van die samelewing) nooit bevredigend opgelos het nie.

In Duitsland het die sosiologie 'n ander karakter gekry, veral as gevolg van die invloed van Dilthey. Hy het onderskei tussen "verklaar" en "verstaan" as twee verskillende kenaktes.<sup>17</sup> Vir Dilthey was "verstaan" die gepaste metode vir die geesteswetenskappe, aangesien dit erns maak met die subjektiwiteit van die mens. Dit was veral Ferdinand Tönnies, Georg Simmel en Max Weber wat deur Dilthey se metodologiese insigte beïnvloed is.<sup>18</sup> Van hierdie drie is dit Weber wat die grootste invloed uitgeoefen het. Hy het Dilthey se hermeneutiese verstaansbegrip en die positivistiese sosiologie tot 'n sintese probeer bring

<sup>14</sup> "Almost single-handed he forced the academic community to accept sociology as a rigorous and scientific discipline. In his teaching and in his research Durkheim laid down the standards by which sociology was to be judged. In 1895 he published the first major methodology study of sociology..." (Swingewood, 1984:97) Vgl ook Collins (1994:45).

<sup>15</sup> Hy skryf byvoorbeeld: "No further progress could be made until it was established that the laws of society are no different from those governing the rest of nature and that the method by which they are discovered is identical with that of the other sciences. This was Auguste Comte's contribution." (Aangehaal in Swingewood, 1984:107)

<sup>16</sup> "External to the individual, social facts are 'invested with coercive power' which enable them to 'impose' their influence on individuals even against their will... Social facts thus become internalised and rule individuals 'from within' becoming 'an integral part' of the self." (Swingewood, 1984:99)

<sup>17</sup> "...explanation was conceived in terms of mechanical causation which effectively eliminated the subjective aspects of human life... human culture consisted also of the category of understanding, the interpretation of reality by human subjects which saturates everyday life and without which society would be impossible." (Swingewood, 1984:130)

<sup>18</sup> Oor Simmel en Tönnies skryf Swingewood (1984:140): "...they shared a common humanist notion of sociology defining its subject-matter as forms of social interaction between active human subjects and arguing that the structure of such action always involves complex cultural meanings."



(Swingewood, 1984:142).<sup>19</sup> Hoewel hy aandag gee aan die manier waarop mense beïnvloed word deur die samelewing waarbinne hulle staan, lê die hart van die sosiologiese analise vir Weber meer daarin om sosiale handeling van die mens te verstaan (Swingewood, 1984:107).

Ná Durkheim en Weber kan daar tussen twee hoofstrome in die sosiologie onderskei word: die streng positivistiese en die meer humanistiese. Nogtans moet hierdie onderskeid nie verstaan word asof die humanistiese sosiologie totaal afskeid geneem het van die positivisme nie. Hoewel die humanistiese benadering meer ruimte bied vir die verstaan van die mens se subjektiwiteit, bly die positivistiese kennismodel oorheersend. Dit is die konklusie van Hekman (1986:7):

"...neither positivist nor humanist sociologists of knowledge questioned what was the central theme of Enlightenment thought: the exclusive identification of truth with 'scientific method' defined as the exclusion of historical and cultural distortions."<sup>20</sup>

Samevattend kan gesê word dat die siening van sosiologie as bevryding gedra word deur 'n teenstelling tussen 'n konserwatiewe, voor-wetenskaplike denke oor die samelewing (byvoorbeeld in geloof, tradisie, teologie en metafisika) en die progressiewe en positivistiese denke oor die samelewing wat in die sosiologie gevind word. Die tipe analise is alleen moontlik indien die positivisme self positief waardeur word.

Binne hierdie tipe voorstelling kan tradisie gesien word as iets wat oorwin moet word. Shils wys daarop dat dit presies die implikasie is van 'n positivistiese siening van redelikheid en wetenskaplikheid.<sup>21</sup> Met verwysing na die sosiale wetenskappe sê hy dat dit 'n negatiewe houding teenoor tradisie van die Verligting oorgeneem het (Shils, 1981:7).

<sup>19</sup> Collins (1994:44) impliseer dat dit 'n kompromis was wat Weber (ongelukkig) moes maak: "Weber's sociology balanced between the particularistic emphasis of German historical scholarship and the generalizing theories of sociological positivism. Durkheim, sociology's classic proponent of general theory, had no such compromise to make in France."

<sup>20</sup> Bellah (1987:123), die Noord-Amerikaanse sosioloog, praat in hierdie verband van 'n "...objective cognitive bias that has dominated Western thought ever since the discovery of scientific method in the seventeenth century."

<sup>21</sup> "Wherever science and reason have been praised as the proper sources for the rules which should regulate the lives of individuals and societies, tradition has come under criticism." (Shils, 1981:4)

Die progressiewe houding wat Collins as tiperend van baie sosioloë beskou, hang ten nouste saam met hierdie kritiese houding teenoor tradisie: "Progressivistic in their outlook, social scientists disliked tradition, which they associated with backwardness and reactionary beliefs." (Shils, 1981:9) Dit beteken dat hierdie tipe denke nie net "tradisie" en "wetenskap" onderskei nie; "tradisie" word oorwegend negatief geëvalueer en "wetenskap" oorwegend positief. "Tradisie" word gekoppel aan ander begrippe soos onkunde, dogmatisme en onverdraagsaamheid. Daarteenoor staan "wetenskap" gelyk aan kennis, openheid en verdraagsaamheid.<sup>22</sup>

Dit spreek vanself dat die waarde van tradisie moeilik gehandhaaf kan word in só 'n denkklimaat.<sup>23</sup> Verder volg dit dat enige poging om positief oor tradisie te praat, die positivisme krities sal moet bejeën. Hiervoor kan gekyk word na 'n ander moontlike interpretasie van die opkoms van die sosiologie. Binne die sosiologie self is daar 'n besef dat die opkoms van die sosiologie nie maar net 'n voortsetting van die Verligting se anti-tradisionalisme was nie, maar in 'n sin ook 'n reaksie daarteen. Só 'n interpretasie open die moontlikheid om die sosiologie self as 'n bepaalde "tradisie" te benader. Hierop sal in die volgende gedeelte ingegaan word.

### 2.2.2 Sosiologie as reaksie teen die Verligting

Verskeie sosioloë wys daarop dat die sosiologie in baie opsigte verstaan kan word as 'n reaksie teen die individualisme van die Verligting, en dan veral teen die politieke waardes van die Franse Revolusie. Die anargie wat op die Franse Revolusie gevolg het, en die ingrypende sosiale veranderinge wat die Industriële Revolusie meegebring het, het nuwe nadenke oor die aard van die samelewing, en in besonder die orde en kohesie van die samelewing, geëis.

<sup>22</sup> Shils (1981:5-6) skryf verhelderend hieroor. Hy dui aan dat die tipe verbintenisse tussen tradisie en negatiewe begrippe algemeen gemaak word, maar tog op geen manier noodwendig gegee is in die tradisiebegrip self nie.

<sup>23</sup> Vgl Shils, 1981:1: "The acknowledged normative power of a past practice, arrangement, or belief has become very faint, indeed, it is almost extinguished as an intellectual argument. Correspondingly, the traditionality of a belief, practice or arrangement offers little resistance to arguments which proceed on the presumption of the efficiency, rationality, expediency, 'up-to-dateness,' or progressiveness of their proffered alternatives."



By Swingewood is die basiese gegewens van hierdie tipe analise ook aanwesig. Hy wys onder meer daarop dat Saint-Simon en Comte, wat as die "vaders" van die sosiologie beskou kan word, aangesluit het by konserwatiewe kritici van die Franse Revolusie, soos Edmund Burke, Louis de Bonald en Joseph de Maistre (Swingewood, 1984:33). Hulle het, teenoor die individualistiese waardes van die Verligting, klem gelê op die samelewing as 'n organiese geheel waarin tradisie ook 'n positiewe rol speel. Die sosiologiese konsep van die "samelewing" kan nie los van hierdie agtergrond verstaan word nie.

Waar denkers soos De Bonald en De Maistre egter, as Rooms-Katolieke, positief teenoor tradisie ingestel was en negatief teenoor die wetenskappe, is Saint-Simon en Comte positief teenoor die wetenskappe en negatief teenoor tradisie. By beide denkers lei dit tot die gedagte dat die samelewing nie net wetenskaplik verstaan moet word nie, maar ook wetenskaplik georden moet word. Waar tradisie dus vroeër die orde en kohesie in die samelewing verseker het, moet die wetenskap dit nou doen.<sup>24</sup>

Ingebou in die oorsprong van die sosiologie sit daar 'n sterk konserwatiewe trek. Swingewood toon ook aan hoe dit deurgewerk het na die grondleggers van die "klassieke sosiologie", Emil Durkheim en Max Weber (hoewel beide binne hulle eie sosiale konteks as "liberaal" beskou kan word). Dit kom veral na vore in 'n wantroue in die demokrasie<sup>25</sup> en 'n klem op die mens se verantwoordelikheid teenoor die samelewing.<sup>26</sup>

Die interessante is egter dat die invloed van die konserwatiewe reaksie teen die Franse Revolusie op Saint-Simon en Comte veel verder gaan as net die klem op die samelewing

<sup>24</sup> Ten opsigte van Saint-Simon sê Swingewood (1984:37): "...society could, and should be organised on scientific, positive principles with the economic and political systems working in harmony with each other. The study of politics was transformed from the conjectural to the positive, from metaphysics to physics." En ten opsigte van Comte (1984:43): "...writing from within a society which appeared close to anarchy it seemed obvious to Comte that 'true science' was nothing less than 'the establishment of intellectual order, which is the basis of every other order.'"

<sup>25</sup> "...Durkheim distrusted popular democracy and feared the consequences of that process of democratisation which industrialism and the division of labour had set in motion..." (Swingewood, 1984:119); "...Weber maintained a resolutely pessimistic view of modern democracy." (Swingewood, 1984:194)

<sup>26</sup> "Durkheim's sociology has been described as contributing to the formation of a new civic ethic..." (Swingewood, 1984:98)

eerder as op die individu. Beide hierdie denkers word gekenmerk deur 'n sterk religieuse inslag in hulle denke. Vir Saint-Simon moet die wetenskap die plek inneem van die godsdiens.<sup>27</sup> By Comte is 'n soortgelyke "Religion of Humanity" (Swingewood, 1984:47) geïntegreer met sy positivistiese denke.

Hier is veral Comte se beroemde drie-fase-teorie van die geskiedenis ter sake. Volgens Comte het die geskiedenis van die mens verloop van die teologiese fase, deur die metafisiese fase, tot by die positiewe, of wetenskaplike fase (Swingewood, 1984:43). In die teologiese fase sien die mens alle fenomene as die gevolg van bonatuurlike magte, sodat gevoel en verbeelding die botoon voer. In die metafisiese fase dink die mens in terme van abstrakte konsepte. Oor die positiewe fase skryf Swingewood (1984:47):

"In the final stage of evolution thought abandons essences and seeks laws which link different facts together through methods of observation and experiment..."

Elke fase berei volgens Comte die weg voor vir die volgende. Daarom kan Comte die Verligting (wat die kulminasie van die metafisiese fase sowel as die ontstaan van die positiewe fase verteenwoordig) enersyds waardeur as die beslissende bevryding uit die teologiese fase en andersyds verwerp omdat dit negatief en individualisties was. In die positiewe fase word nie net gebou op die kritiek van die Verligting nie, maar sekere aspekte van die teologiese fase word ook daarin opgeneem, waaronder die klem op die samelewing as organiese eenheid.

Drie dinge word hieruit duidelik. Die eerste is dat Comte se denke 'n duidelike teleologiese karakter dra: die geskiedenis stuur af op 'n doel. Comte se siening impliseer dus 'n vooruitgangs-optimisme. Die tweede is dat Comte se denke 'n dialektiese logika ten grondslag het, wat wel heel anders verloop as die dialektiek van Hegel, maar tog dieselfde basiese patroon vertoon: die teologiese fase as tese, die metafisiese fase as antitese en die positiewe fase as sintese. Daarom is die positiewe fase die finale een; die wetenskaplike denke is die doel waarop die geskiedenis van die mens afstuur. In die

<sup>27</sup>

Swingewood (1984:39) skryf oor Saint Simon se benadering: "Industrial society required a strong moral centre... a secular religion opposed to the egoism of philosophical individualism and functioning through a priesthood of artists, scientists and industrial leaders whose interests were identical with those of the masses."



derde plek beteken dit dat Comte noodwendig vir die wetenskap 'n religieuse kleed moet omhang.

Hierbo is aangedui dat Comte se positivistiese denke van blywende betekenis was vir die klassieke sosiologie. Die vraag is nou: in watter mate het sy religieuse denke, sy siening van die geskiedenis en die godsdienste van die mensdom, ook deurgewerk in die sosiologie as wetenskaplike dissipline? Swingewood meen dat dit juis dié aspek van Comte se denke is wat agtergelaat is.<sup>28</sup> Gestroop van hierdie lastige spekulatiewe teorieë kon Comte se positivisme dien as wetenskaplike metode vir latere sosioloë.

Salomon wys egter op 'n aspek van Saint-Simon en Comte se denke wat nie agtergelaat is deur die latere sosioloë nie. Sy analise gaan ook uit van die Franse Revolusie as die agtergrond waarteen die opkoms van die sosiologie gesien moet word.<sup>29</sup> Salomon (1955:15) beklemtoon die dubbelslagtigheid van hierdie denkers se houding teenoor die Revolusie. Hulle wou die Revolusie beëindig (omdat hulle krities gestaan het teenoor die individualistiese waardes daarvan) én voltooi (omdat hulle die rasonele denke van die Verligting positief waardeur het).<sup>30</sup> Teen hierdie agtergrond bespreek Salomon dan die twee denkers se hoë waardering vir die wetenskap en hulle geloof in vooruitgang:

"They assumed that if mankind took science as its guide, then progress was assured; since science was the dynamic element of history, then under its banner society itself must move forward. Progress, which, as a concept, was the offspring of the unquestioned scientific progress of the previous century, became the fundamental law of history." (Salomon, 1955:18)

<sup>28</sup> "...the positivism which developed after Comte increasingly abandoned his speculative philosophy of history and his theory of social evolution as the evolution of consciousness and mind through definite stages of social development." (Swingewood, 1984:50)

<sup>29</sup> "...the revolution of 1789 began a new era. Every revolution since has been total in purpose, with the revolutionary elite attempting a complete transformation of society, and it is against this background of total revolution that the emergence of modern sociology must be seen." (Salomon, 1955:14)

<sup>30</sup> "Comte and Saint-Simon's common goal was to bring the Revolution to an end, not by political action, but by a revolution so final and complete that it would render all legal and political institutions obsolete." (Salomon, 1955:15)

Die begrip "vooruitgang" is volgens Salomon 'n versmelting van twee lyne in die Westerse denke wat vroeër afsonderlik van mekaar gestaan het: die eskatologiese (of millennialistiese) en die rasionalistiese.<sup>31</sup> Dit is hierdie versmelting wat aan die vroeë positivisme sy religieuse kleur gee. Saint-Simon wou 'n "wetenskaplike Christendom" vestig (Salomon, 1955:53). Die vraag is egter of dieselfde religieuse ondertoon by Comte waargeneem kan word, veral in die lig van Swingewood se veronderstelling dat Comte afskeid geneem het van metafisiese spekulاسie.

Salomon wys dan daarop dat Comte se sosiale teorie sterk beïnvloed is deur die kerklike tradisie, sodat dit feitlik as 'n sekulêre weergawe van Augustinus se siening van die *civitas Dei* beskou kan word.<sup>32</sup> Teen hierdie agtergrond moet weer gekyk word na Comte se teorie van die drie fases van die menslike geskiedenis. Volgens Salomon berus dit op 'n wisselwerking tussen organiese en kritiese fases. Die eerste, teologiese fase is organies; die metafisiese fase is sterk krities – wat tot groot negatiwiteit en sosiale verwarring aanleiding gee. Daarom dring die metafisiese fase die mens tot die soeke na 'n hoër organiese fase, wat in die positivisme gevind word (Salomon, 1955:90-91).

Vir Comte is dit noodsaaklik dat die samelewing herstel word ná die anargie wat op die Franse Revolusie gevolg het,<sup>33</sup> dat daar weer 'n organiese era ná die Verligting se kritiese era moet kom. Vooruitgang is noodsaaklik, en, in die lig van sy siening van geskiedenis, ook noodwendig. Verder is vooruitgang net moontlik deur die wetenskap. Daarom moet die wetenskaplike metode gebruik word om die anargistiese samelewing terug te bring na 'n organiese eenheid. Hiervoor vestig Comte sowel as Saint-Simon hulle hoop op 'n

<sup>31</sup> "...history had a specific goal. It was this goal that added an element of eschatological finality to eighteenth century rationalism. The merging of these two ideas - which previously in Western history had been conspicuously separate - gave the intellectuals the opportunity of being both scientists and priests." (Salomon, 1955:37)

<sup>32</sup> Salomon (1955:62) skryf hieroor: "Comte's system can be considered a secular imitation of the Augustinian social doctrine, but with the change that, in his case, the *civitas terrena* would have to be understood as identical with the *civitas coelestis*. More than this, Comte derived his social organization directly from the techniques of Church government." Hierdie oordeel word bevestig deur 'n opmerking van Hawthorn (1987[2]:77): "He has with good reason been called a 'catholic atheist'. He was a theologian by temperament and a theocrat by inclination."

<sup>33</sup> "'Anarchy' is a key term for these sociologists... They had grown up in a Europe that had been torn apart by conflict." (Salomon, 1955:68)



wetenskaplike elite wat die samelewing tot beswil van almal sal bestuur op die pad van vooruitgang (Salomon, 1955:44 en 63). In dié verband praat Salomon (1955:15) van "Sociology's tendency towards totalitarianism..."

Teen hierdie agtergrond word dit duidelik dat die vroeë sosiologie se "ontdekking" van die samelewing as objek vir wetenskaplike studie glad nie so "neutraal" was as wat dit soms voorgestel word nie. Verder is dit ook nie sonder meer die "bevryding" waarvoor dit soms aangesien word nie. Die opkoms van die sosiologie lê bepaald nie net in die verlengde van die Verligting se verset teen outoritêre, tradisionele gesag nie. Die wetenskaplike fokus op die samelewing het eerder ontstaan as 'n poging om iets van die organiese eenheid van gemeenskappe in die voor-Verligtingsera te probeer herwin.

Daarom kan Salomon (1955:59) van Comte sê: "The intensity with which Comte stated his position did not spring solely from his methodological genius; he was inspired with the fervor of a missionary for a new *communitas*." In die plek van die Middeleeuse gemeenskap, wat saamgevoeg is deur geloof en tradisie, moet 'n nuwe, progressiewe gemeenskap kom wat saamgevoeg word deur 'n orde en kohesie wat daargestel is deur die sosiologie as positiewe wetenskap. So gesien, is positivisme meer as 'n metode wat maar toevallig ontstaan het in samehang met bepaalde vreemde opvattinge. Positivisme is geloof: geloof in die wetenskap en geloof in vooruitgang.<sup>34</sup>

Uit sy analise kom Salomon tot 'n ander visie op die aard van die vroeë sosiologiese begrip *samelewing*. Waar Swingewood dit veral as 'n wetenskaplike begrip wil sien, wys Salomon daarop dat ook hierdie begrip duidelike religieuse ondertone het.<sup>35</sup> Hoewel sy

34

Salomon maak enkele belangrike opmerkinge wat dit duidelik maak: "Their religion of progress was designed to build a new universe of meaning in place of the old universe of creation and, thereby, to define the religious mission of the industrial classes. Their sociology would transmute the Christian process of salvation into the progress of society..." (Salomon, 1955:79). Verder sê hy: "Religions of progress became the almost inevitable characteristic of a world which forfeited its vision of God in order to limit its perspectives to man's historical progress." (Salomon, 1955:85) Die wortels hiervan lê uiteraard reeds in die Verligting: "Something had to assume the functions of a transcendent God; something had to provide an ultimate meaning to history. When that transcendence disappeared in the materialism and the atheism of the seventeenth and eighteenth centuries, it was absolutely necessary that a new ontology be found. This they called humanity." (Salomon, 1955:73)

35

"They worshipped society as the demi-urge, the creator, the prime mover, and the hope of the world... society was the collective substitute for the divine meaning." (Salomon, 1955:97)

analise nie verder gaan as Saint-Simon en Comte nie, gee dit 'n perspektief waarbinne latere sosioloë ook beoordeel kan word. Hy dui oortuigend aan dat die rol wat hierdie twee denkers aan die wetenskap in die samelewing toeken, sowel as die begrippe "vooruitgang" en "samelewing" 'n sterk religieuse aard het. Dit kan toegegee word dat latere sosioloë nie die spesifieke vorm van Comte se beskouinge oorgeneem het nie. Die vraag is egter of hulle steeds dieselfde tipe rol aan die wetenskappe toeken; en of die begrippe "samelewing" en "vooruitgang" by hulle dieselfde karakter vertoon.

Die analise wat Nisbet van die geskiedenis van die sosiologie maak, werp verdere lig hierop. Hy toon ook aan dat die sosiologie in die verlengde van 'n reaksie teen die Verligting lê.<sup>36</sup> Hy plaas Comte se denke teen die agtergrond van die neëntiende eeuse waardering van die Middeleeue (wat ook in die letterkunde en argitektuur 'n sterk invloed uitgeoefen het) en kom tot dieselfde konklusie as Salomon.<sup>37</sup> Nisbet gaan egter verder. Hy wys onder meer hoedat die reaksie teen die Franse Revolusie by Durkheim sowel as Weber nog steeds van beslissende belang is.<sup>38</sup>

Daar is dus 'n kontinuïteit in Durkheim en Weber se reaksie teen die negatiewe aspekte van die Franse Revolusie en die Verligting se individualisme. Dit dui daarop dat hulle aandag vir die samelewing as studie-objek ten minste gedeeltelik dieselfde motivering het as wat dit by Comte gehad het. Nisbet (1966:56) sê hieroor:

"Sociology, above any other discipline in the century, gave primacy to the concept of the social. The point to be emphasised here, however, is that the referent of "social" was almost invariably the communal. *Communitas*, not *societas* with its

<sup>36</sup> "...what is distinctive and intellectually most fertile in nineteenth century thought is not individualism but the reaction to individualism... the reaction of traditionalism against analytic reason; of communalism against individualism; and of the non-rational against the purely rational." (Nisbet, 1966:8)

<sup>37</sup> "...medievalism is beyond any question the real model for his sociological utopia in *The Positive Polity*. Into its veins Comte pumped the blood of Positivism, replacing Catholicism, but he leaves us in no doubt of his admiration of the *structure* of medieval society or of his desire to restore its essence, infused by 'science'." (Nisbet, 1966:14)

<sup>38</sup> "At the end of the century Durkheim is still concerned with what he calls the Revolution's replacement of 'corporate egoism' by 'individual egoism'... And Leo Strauss is undoubtedly correct in his statement that Max Weber's basic categories of authority - traditional, and rational and charismatic - owe much to the Revolution and its impact on the old order." (Nisbet, 1966:32-33)



more impersonal connotations, is the real etymological source of the sociologist's use of the word 'social' in his studies of personality, kinship, economy, and polity."<sup>39</sup>

Hierdie klem op "gemeenskap" vind Nisbet ook by Tönnies (van wie die bekende teenstelling tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft* afkomstig is), asook by Weber en Durkheim (Nisbet, 1966:74-82). Durkheim, soos reeds hierbo opgemerk is, sien sosiale gegewens as objektiewe feite wat die lewe van die individu bepaal. Dit lei onder meer daartoe dat hy die kategorieë waarin ons dink as sosiaal-gedetermineerde kategorieë sien (Nisbet, 1966:83). Die samelewing "skep" dus as 't ware die mens se denke; dit "skep" moraliteit, wet en godsdiens. Dit stel 'n mens voor die vraag: is hierdie "skeppende samelewing" by Durkheim 'n objektiewe, wetenskaplike gegewe - of is dit die "demi-urge, the creator, the prime mover" waarvan Salomon praat?

Ten opsigte van die vooruitgangsbegrip moet dieselfde vraag gevra word. Nisbet wys op die antiteses wat sentraal staan in die sosiologiese tradisie. Naas die antiteses tussen gemeenskap en samelewing, is daar ook dié tussen gesag en mag, status en klas, die heilige en die sekulêre, en vervreemding en vooruitgang. Hieroor sê Nisbet (1966:7):

"...they form the very warp of sociological tradition. Quite apart from their conceptual significance in sociology, they may be regarded as epitomizations of the conflict between tradition and modernism, between the old order, made moribund by the industrial and democratic revolutions, and the new order, its outlines still unclear and as often the cause of anxiety as of hope."

Nisbet vat daarmee die dubbelslagtige houding van die klassieke sosioloë teenoor die sosiale verandering treffend saam. Nogtans is dit uit sy analise duidelik dat die sosioloë deurgaans weet dat hulle onafwendbaar staan aan die ander kant van die groot breuk met die tradisie. Dié perspektief word bevestig deur Kumar, wat ook, soos Nisbet, die antiteses waarmee die klassieke sosioloë werk, herlei na hierdie breuk.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Daarom kan hy ook sê: "It is neither sufficient nor accurate to say, as many historians have, that the most significant feature of the rise of sociology in the nineteenth century is the idea of 'society'." (Nisbet, 1966:48)

<sup>40</sup> Kumar (1978:58) skryf hieroor: "For them there really could be only one distinction, one movement, that between 'then' and 'now'. The divide between their age and all that had gone before appeared

Dit kan die sosioloë nie ten laste gelê word dat hulle gefassineer is deur die groot historiese breuk wat die Industriële en Franse Revolusies vir hulle verteenwoordig het nie. Wanneer daardie ingrypende verandering egter gekoppel word aan die begrip "vooruitgang" kan so 'n beskouing getipeer word as geloof eerder as wetenskap. Dit is die duidelikste by Saint-Simon en Comte. Latere sosioloë was versigtiger hieroor, maar die vraag is of hulle steeds beïnvloed is deur die optimisme en religieuse aard van die vooruitgangs-ideologie. Die belangrikheid van hierdie vraag kan geïllustreer word aan die hand van Durkheim se siening van moraliteit. Hawthorn (1987[2]:119) wys daarop dat Durkheim oortuig was dat die sosioloog by uitstek geskik is om 'n rasionele basis vir 'n gemeenskaplike moraliteit te voorsien. Hy grond dit op die feit dat die sosioloog die samelewing wetenskaplik bestudeer.<sup>41</sup> Dit impliseer dat, vir Durkheim, die sosiologie die plek van godsdiens inneem in die morele lewe van die gemeenskap.<sup>42</sup>

Hoe die klassieke sosioloë ook al afskeid geneem het van sekere aspekte van Comte se denke, het die klem op die rol van die wetenskap, die aard van die samelewing en vooruitgang nie heeltemal verlore gegaan nie. Dit kan gesê word dat Weber in hierdie opsig waarskynlik terughoudender was as Durkheim, omdat hy nie die positivistiese model so konsekwent gevolg het nie. Nogtans is die vrae wat uit hierdie siening van die geskiedenis van die sosiologie na vore kom, vrae wat aan die hele sosiologiese tradisie gerig moet word, veral in die lig van die volgende opmerking van Nisbet (1966:5):

"Strip from present-day sociology the perspectives and frameworks provided by men like Weber and Durkheim, and little would be left but lifeless heaps of data and stray hypotheses."

---

so vast that any further subdivision of the evolutionary sequence seemed trivial. There was their epoch, the epoch of industrialism, and there was the past..."

<sup>41</sup> "For Durkheim, 'society' was therefore the source of morality in a double sense. It was a set of facts-in-the-world from which correct moral inferences could be made and it was the authority for moral judgements." (Hawthorn, 1987[2]:121)

<sup>42</sup> "In its schematically rationalist pursuit of a morality anchored firmly in the purported facts of social life, its commitment to a progressive order between the absolute reactionaries on the one hand and the heirs of the Jacobins on the other, and its vision of an intellectual elite inspiring literally religious allegiance, Durkheim's moral and intellectual programme clearly recalled Saint-Simon's and Comte's." (Hawthorn, 1987[2]:121)



In hierdie verband kan ook verwys word na resente kritiek teen die "foundationalism" van Westerse wetenskaplike denke in die algemeen en die sosiologiese tradisie in die besonder. "Foundationalism" kan verstaan word as die poging om kennis te begrond in 'n universele redelikheid wat altyd en oral geldig is. Die verskil tussen empirisme en positivisme is dan juis dat laasgenoemde "foundationalist" is.<sup>43</sup> Binne hierdie perspektief is Comte se historiese evolusionisme nie maar 'n toevallige bykomstigheid nie, maar 'n wesenlike aspek van die positivisme (Gurnah en Scott, 1992:31).

Dit impliseer dat die positivisme nie anti-metafisies is nie, maar met 'n ander metafisika werk, dat ons nie hier bloot met anti-tradisionalisme te doen het nie, maar met 'n ander tradisie. Hier kan weer aangesluit word by 'n gesigspunt van Shils. Hy wys daarop dat rasionaliteit (soos wat dit onder meer in die positivisme gevind word) deur sy sukses in die Weste self 'n "tradisie" geword het (Shils, 1981:21), omdat die wetenskaplike metode nie van nuuts af deur elke mens ontdek word nie, maar van leermeester na leerling oorgedra en toegeëien word.<sup>44</sup> Daarom moet nie soseer gepraat word van "rasionaliteit teen tradisie" nie, maar eerder van 'n tradisie van rasionaliteit teenoor wat Shils 'n "substantive tradition" noem. Onder laasgenoemde verstaan hy 'n waardering vir die verworwenhede en wysheid van die verlede, asook vir die institusies wat die draers van daardie wysheid is (Shils, 1981:21).

Uit hierdie oorsig kom verskeie vrae na vore wat relevant is vir die verhouding tussen teologie en sosiologie. Die volgende vrae kan kortliks genoem word:

- i. Kan die sleutelbegrip "samelewing" soos sosioloë dit tans gebruik, op grond van ontwikkelingsgeskiedenis daarvan as 'n kwasi-religieuse konsep aangedui word? Of is dit 'n neutrale teoretiese konsep wat die interpretasie van empiriese gegewens ten doel het?

<sup>43</sup> "Positivism is not only *influenced* by rationalism, but its 'cosmic laws' show a similar metaphysical inter-connectedness to rationalism; empiricism has no such system." (Gurnah en Scott, 1992:30)

<sup>44</sup> "The program of reason and scientific knowledge could never have succeeded to the extent that it did without becoming overgrown by tradition. The confidence in the powers of reason and science became a tradition..." (Shils, 1981:22)

- ii. Sou dit geregverdig wees vir die teologie om, indien die kwasi-religieuse aard van sulke konsepte in die sosiologie aanvaar word, op grond daarvan fundamentele kritiek op die sosiologie as wetenskaplike dissipline te lewer? Of sou die sosiologie met reg so 'n kritiek kon afwys as 'n nie-empiriese beoordeling van 'n empiriese dissipline?
- iii. Sou die teologie verder kon gaan en die anti-tradisionalistiese tendens van moderniteit – soos dit ook in sommige sosioloë se werk manifesteer – te bestry met 'n *tu quoque*-argument, waarin beweer word dat moderniteit, empiriese wetenskap en die sosiologie self niks anders is as tradisie-bepaalde menslike konstruksies nie? Sou so 'n argument enige winspunte vir die teologie inhou, of sou daar moontlik belangrike probleme in so 'n verweer skuil?
- iv. Is dit vir die teologie moontlik om gebruik te maak van die sosiologie as "hulpwetenskap" vir die teologie? Sou die teologie, omgekeerd, kon dien as "hulpwetenskap" vir die sosiologie?

Hierdie vrae sal in die loop van die verdere beredenering aandag ontvang. Daar gaan vervolgens gelet word op enkele sosiologiese benaderings tot godsdienste en teologie, waarna verskeie teologiese reaksies op die sosiologie bespreek sal word.

### 2.3 DIE SOSIOLOGIESE PERSPEKTIEF OP GODSDIENS

Die sosiologiese siening van godsdienste kan nie los verstaan word van die projeksie-teorie van Ludwig Feuerbach nie.<sup>45</sup> Feuerbach sien in die godsdienste sowel waarheid as leuen: die waarheid lê daarin dat dit uitdrukking is van die mens se bewussyn van homself; die leuen lê daarin dat dit daardie bewussyn projekteer op 'n Wese onderskeie van homself. Dit beteken dat die mens 'n "Kopernikaanse omwenteling" moet voltrek deur alles wat van God gesê is, terug te plaas na die mensdom: dit is die mensdom wat goed en magtig en oneindig is. Daarom kan Feuerbach sê: "*Homo homini deus est*" (Bakker ea 1972:94).

<sup>45</sup> So skryf Berger (1967[2]:180): "...sociological theory must, by its own logic, view religion as a human projection..."



Ook die klassieke sosiologiese benadering tot godsdiens beskou uitsprake oor God ten diepste as uitsprake wat op die een of ander wyse vertolk kan word as 'n uitdrukking van die mens as sosiale wese.

Hawthorn (1987[2]:132) dui aan hoe die sosiologiese siening van godsdiens in die loop van die neëntiende eeu verskuif het. Waar die vroeëre sosiale teoretici hulle verklarings van die samelewing *teenoor* religieuse verklarings moes stel, kon sosioloë teen die einde van die neëntiende eeu reeds die godsdiens *vanuit* hulle omvattende sosiale teorieë interpreteer.<sup>46</sup> Vir die vroeëre sosiale teoretici was die godsdiens 'n mag waarteen hulle moes stry om ruimte vir die wetenskaplike denke te skep. Vir die latere sosioloë was die positivistiese kennismodel die vanselfsprekende; daarom kon hulle na die godsdiens kyk, nie soseer as teenstander nie, maar as studie-objek. Kehrer wys ook daarop dat die godsdienssosiologiese interpretasie van die godsdiens moontlik gemaak is deurdat die godsdiens sy normatiewe gesag in die Westerse samelewing verloor het.<sup>47</sup>

Weber en Durkheim het aandag gegee aan die godsdiens, en ook probeer uitkom bo die simplistiese afwysing van godsdiens as 'n verbygaande illusie. Vir Durkheim is godsdiens ook projeksie, maar nie 'n projeksie van die wese van die mensdom soos by Feuerbach nie. Godsdiens is die projeksie van die mens se samelewing: "For Durkheim the reality behind the symbol was... society, and the morality that expresses it." (Bellah, 1987:121)<sup>48</sup> Wat hier opval, is die band wat Durkheim lê tussen godsdiens en moraliteit, 'n gesigspunt waartoe hy waarskynlik onder die invloed van die neo-Kantianisme gekom het.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> "In the eighteenth and early nineteenth centuries, social philosophers, especially in France, had set their own views of the proper explanation and justification of human affairs against religious ones... By the end of the nineteenth century, their convictions were so secure that they were beginning simply to treat religious ideas and practices as social phenomena like any other, objects for rational explanation." (Hawthorn, 1987[2]:132)

<sup>47</sup> "Erst als die normative Kraft der Religion in der okzidentalen Gesellschaft fragwürdig geworden war, konnte die Untersuchung religiöser Phänomene von der Theologie losgelöst und von empirischen Wissenschaften übernommen werden." (Kehrer, 1968:4)

<sup>48</sup> Vgl ook O'Dea (1966:12): "God was the hypostatization of society, the group made into a personalized living entity."

<sup>49</sup> Oor die invloed van neo-Kantianisme op die denke van Durkheim, vgl Milbank, 1990:61 ev. Vgl ook in dié verband wat Swingewood (1984:109) oor Durkheim sê: "... he identified morality with the universality of religious belief..."

Godsdienstige oortuigings is vir Durkheim "kollektiewe representasies" van die samelewing waardeur menseverhoudinge omskryf en gereguleer word: "...social solidarity rested in the collective representations of a universal system of thought." (Swingewood, 1984:109).<sup>50</sup>

Durkheim gee aan die godsdienste 'n blywende betekenis vir die sosiale lewe, iets wat begryplik word teen die agtergrond van sy opvatting van *anomie*. Dit is die toestand waarin 'n individu beland wanneer die sosiale solidariteit hom nie meer bind nie en die kollektiewe representasies vir hom geen sin maak nie, sodat hy totaal geïsoleerd raak van die samelewing. Vir Durkheim is anomie die groot probleem van die Westerse samelewing na die Franse Revolusie en die Industriële Revolusie, omdat die godsdienstige tradisie alle bindingskrag verloor het.<sup>51</sup> Dit beteken egter nie dat Durkheim meen dat daar 'n terugkeer na die godsdienste moet wees nie. Hy pleit wel vir 'n terugkeer na sosiale solidariteit – maar in hierdie nuwe solidariteit moet die sosiologie die rol van die godsdienste oorneem.<sup>52</sup> Die godsdienste moet uiteindelik agtergelaat word, omdat die Christelike simboliese inkleding van moraliteit vir die moderne mens oorbodig geword het (Bellah, 1987:121).

Vir Weber is godsdienste nie blote projeksie nie, maar kan dit ook 'n invloed uitoefen op die sosiale konteks waarbinne dit funksioneer. Die bekendste voorbeeld van sy werk in dié verband is sy studie van die invloed van die Calvinistiese teologie op die ontstaan van die

<sup>50</sup> Vgl ook Hawthorn (1987[2]:133). Volgens hom kom Durkheim se siening daarop neer "... that religious beliefs and practices have their source in the 'effervescence' of everyday contact between men who stand in certain definite relationships to each other; they they [*sic*] are a cognitive and expressive 'representation' of these relations; and that they have the effect or function of delineating, delimiting, cementing and regulating them."

<sup>51</sup> "Not only is normal society founded... on such traits as collective conscience, moral authority, community, and the sacred, but the only appropriate response to modern conditions is the strengthening of such traits. Thus, and only thus, will suicide, economic conflict, and the gnawing frustrations of anomic life be moderated." (Nisbet, 1966:86) Swingewood (1984:116) teken die aard van Durkheim se sosiale analise so: "Durkheim's description of modern society in terms of a 'malady of infinite aspirations', 'a thirst [for] novelties, unfamiliar pleasures, nameless sensations' and an absence of 'a healthy discipline' is moral-evaluative and not scientific, a philosophical and conservative analysis which identifies egoism with conflict and normlessness."

<sup>52</sup> "Life is often harsh, Durkheim writes, 'treacherous or empty' and the task of sociology is to identify the means of establishing a collective authority which will regulate the degree of 'collective sadness' in society and prevent it from reaching 'morbid heights...' (Swingewood, 1984:128)



kapitalistiese gees in die Weste. Hoewel Weber met meer begrip as Durkheim met die teologie omgaan, is Bellah (1987:122) ook oor hom van mening dat hy nie werklik geloofsopvattinge ernstig kan opneem nie, behalwe wat die sosiale konsekwensies daarvan betref. Dit beteken dat die Christelike teologie op gespanne voet met Weber en Durkheim se godsdienssosiologie sal verkeer. Binne hulle benadering word die moontlikheid tot die uiterste toe bevraagteken dat geloofsopvattinge egte kennis oor die werklikheid bied en dat daar dus goeie grond is om te aanvaar dat God bestaan en dat Hy is soos die Christelike tradisie Hom bely. Hoewel die vraag na die waarheid van geloofsopvattinge binne die sosiologiese perspektief as onbeantwoordbaar beskou word (eerder as dat dit eksplisiet negatief beantwoord word), moet die feit dat die "eintlike" betekenis daarvan in sosiale en psigologiese faktore gesoek word, tog die indruk versterk dat geloofsopvattinge eerder 'n refleksie van ander werklikhede is as wat dit geldige kennisuitsprake oor God is.<sup>53</sup> Vanuit die oogpunt van die teologie moet die klassieke sosiologiese benadering tot godsdiens as reduksionisties beskryf word. Omgekeerd kan die sosiologie bes moontlik teologiese uitsprake sien as 'n vermyding van die empiriese werklikheid van godsdiens. In só 'n situasie blyk werklike gesprek tussen teologie en sosiologie uiters moeilik te wees.

In die latere ontwikkeling van die godsdienssosiologie is daar egter pogings om so 'n gesprek van die grond af te kry, deels deur 'n herbepaling van die aard van sowel die teologie as die sosiologie. Teoloë het begin om sosiologiese analyses vrugbaar te maak in hulle teologiese werk. Enkele voorbeelde hier is Robin Gill, wat hoofsaaklik met 'n Weberiaanse perspektief werk; die Katolieke Gregory Baum (wat aansluit by Durkheim, Weber, en veral by die kennissosiologie van Mannheim); en die Dominikaan Timothy Radcliffe, wat krities aansluit by Peter Berger. Milbank (1990:2) vel 'n baie negatiewe oordeel oor hierdie tipe teologie:

"Contemporary 'political theologians' tend to fasten upon a particular social theory, or else put together their own eclectic theoretical mix, and then work out what

53

Dit geld ook vir latere sosiologiese benaderings tot die godsdiens. Oor die invloedryke godsdienssosiologie van Talcott Parsons skryf O'Dea byvoorbeeld: "Everything involved in religion, since it is 'nonrational,' must be explained on the psychological and sociological levels alone; that is, in terms of function, rather than content, since genuine noetic content is excluded." (1970:228)

residual place is left for Christianity and theology within the reality that is authoritatively described by such a theory."

Hoewel dit moontlik te skerp gestel is, sal tog gevra moet word of hierdie teoloë nie inderdaad die sosiologiese perspektief as die waarheid aanvaar waarbinne die geloofstradisie moet ruimte vind om in te pas nie. Indien dit so is, is dit duidelik dat daardie ruimte binne die reduksionistiese perspektief van die meeste godsdienssosioloë heel klein sal wees. Die interessante is dat sosioloë hulleself ook dikwels negatief uitlaat oor teologiese pogings om by die sosiologie aan te sluit. Na hulle oordeel is dit onvanpas om 'n empiriese wetenskap in te span om 'n bepaalde teologiese model te fundeer. Hierdie beswaar kom voort uit die veronderstelling dat die sosiologie se eie aard misken word as dit as 'n hulpdisipline vir die teologie moet geld.<sup>54</sup>

Sekere kontemporêre sosioloë hou hulleself met teologiese temas besig en probeer ook om groter ruimte vir die teologie self te gee. Voorbeelde hiervan is onder meer Peter Berger, wat uitgebreid oor teologiese vraagstukke geskryf het (maar sy siening as 'teoloog' en as 'godsdienssosioloog' duidelik onderskei), David Martin en Robert Bellah. Ook ten opsigte van hulle sal gevra moet word of hulle nie uiteindelik op die sosiologiese kaart van kennis soek na 'n klein oop ruimte vir die teologie en vir geloofswaarhede nie. Berger se benadering sal in Hoofstuk 5 volledig aan die orde gestel word. Daarom gaan Bellah en Martin hier gebruik word om die terreinverkenning verder te voer.

Bellah probeer in sy sosiologiese benadering wegstroom van 'n positivistiese kennismodel, ten einde ruimte te laat vir egte teologiese kennis. Hierin demonstreer hy egter juis hoe moeilik die toenadering tussen die teologie en die sosiologie eintlik is. Bellah se eie posisie is dié van "simboliese realisme". Hy is van mening dat daar, naas die objektiewe simbole waarmee die wetenskappe werk, ook ruimte is vir nie-objektiewe simbole wat uitdrukking gee aan gevoel en waardes. Vir Bellah is hierdie nie-objektiewe simbole ook

54

Martin (1997:24) skryf hieroor: "Their sociology is controlled by theological presuppositions usually operating at some distance from the analysis. Such mixtures of modes certainly make relationships between theology and sociology confusing. It means, among other things, that sociologists are sometimes criticizing theologians for having misconstrued their sociology." 'n Nog sterker oordeel word gevind by Kehrer (1968:10), wat van mening is dat die gebruik van die sosiologie as hulpwetenskap vir die teologie 'n illegitieme begrensing van die kennisideaal van die godsdienssosiologie tot gevolg kan hê.



uitdrukking van die werklikheid en kan die empiriese wetenskappe nie beskou word as voldoende weergawe van die totale werklikheid nie.<sup>55</sup>

Omdat godsdiens werk met sulke "nie-objektiewe" simbole, skroom Bellah nie om te sê nie: "To put it bluntly, religion is true." (Bellah, 1987:124) Dit laat dan ook vir hom ruimte vir die teologie - maar dan vir 'n spesifieke tipe teologie, naamlik 'n teologie wat nie werk met 'n kognitiewe benadering tot sy kennis nie. Die teologie kan nie sy studie benader op 'n wyse wat parallel is aan die objektivistiese wetenskaplike beskrywing nie. As simboliese realisme deur sosiologie en teologie aanvaar word, word gesprek eers werklik moontlik (Bellah, 1987:125).

Dit beteken egter dat Bellah net vir 'n sekere tipe teologie ruimte laat as gespreksgenoot vir die sosiologie. Dit val dan ook op dat sy eie hantering van die teologie van die twintigste eeu redelik geringskattend is, met die uitsondering van Paul Tillich.<sup>56</sup> Bellah bly dus, ten spyte van sy kritiek op die positivisme, steeds binne die klassieke sosiologiese tradisie. Die ruimte wat hy open vir die teologie is in elk geval baie klein vir 'n teologie wat in kontinuïteit met die Christelike teologiese tradisie wil staan. Dit is egter nie die omvang van die ruimte wat hinder nie, maar eerder die feit dat Bellah steeds veronderstel dat die grense van die ruimte bepaal word deur die sosiologie as empiriese wetenskap.

'n Omvangryker bespreking van die verhouding tussen sosiologie en teologie word gevind in die werk van Martin. Hy toon nie alleen 'n besondere sensitiwiteit vir teologiese besinning nie, maar het ook 'n besef van die voorlopige aard van sosiologiese konstruksies. Hy wys op die ooreenkomste tussen teologie en sosiologie (Martin, 1997:21-

55

"The canons of empirical science apply primarily to symbols that attempt to express the nature of objects, but there are nonobjective symbols that express the feelings, values, and hopes of subjects, or that organize and regulate the flow of interaction between subjects and objects, or that attempt to sum up the whole subject-object-complex or even point to the context or ground of that whole. These symbols too, express reality and are not reducible to empirical symbols." (Bellah, 1987:124)

56

"Meanwhile, back at the seminary, things went on much as usual. The same old books were picked up, thumbed through, and put down again. The contemporary proponents of the historical realist position cut and trimmed what no longer seemed tenable and hoped for the best. A Karl Barth had the courage to give vivid expression to the grand themes of biblical and Reformation theology as though nothing had happened intellectually in the nineteenth and twentieth centuries, at least nothing that could not be refuted with the magnificent rhetoric of divine initiative and revelation." (Bellah, 1987:122)

22). In die eerste plek maak beide gebruik van metaforiese taal (die teologie moontlik meer as die sosiologie). In die tweede plek werk beide met “sagte” data (weer: die teologie moontlik meer as die sosiologie), hoewel beide ook ‘n sekere denkdissipline (aan die hand waarvan die data gesif word) veronderstel. Hierby kan nog ‘n ooreenkoms gevoeg word: beide die teologie en sosiologie steun op ‘n tradisie.<sup>57</sup> Vir Martin word die wetenskaplikheid van die sosiologie in ‘n groot mate deur die sosiologiese tradisie gekonstitueer. Die vraag is waarin die *onderskeid* tussen teologie en sosiologie vir Martin lê. Hierdie vraag kan ten beste beantwoord word teen die agtergrond van sy visie op wat die wesenlike taak van die sosiologie is. Hieroor skryf Martin (1997:1):

“Sociology seeks to give an account of the patterns and sequences of social action. Human activity is not random. It gives rise to observable regularities which are susceptible to systematic statement and so allow modest anticipations concerning what is likely to happen next.”

Die basiese veronderstelling is dus dat menslike sosiale handeling patrone vorm. Hierdie patrone kan waargeneem word – waardeur Martin dus die karakter van die sosiologie as empiriese dissipline handhaaf. Dit kan daarom ook sistematies (of teoreties) weergegee word. Elders laat Martin (1997:14) blyk dat hierdie sistematiese weergawe berus op ‘n *analise* van die patrone, wat impliseer dat die “onderdele” van so ‘n patroon analities geïsoleer word, om dit dan vervolgens binne ‘n bepaalde teoretiese raamwerk aan mekaar te *verbind*. Sulke teoretiese konstruksies impliseer dat die sosiologie ‘n weg soek van die besondere wat empiries waargeneem word, na die algemene wat as “patroon” geïnterpreteer kan word.<sup>58</sup> Dit val op hoe beskeie Martin se weergawe van die sosiologiese taak is. Die hele proses is vir hom tentatief en soekend, anders as wat dit sou wees by iemand wat die sosiologie volkome positivisties interpreteer. Die feit dat hy nie van “voorspelling” praat nie, maar van “modest anticipations” bevestig dat hy ‘n duidelike besef het van die voorlopigheid van sosiologiese teoretisering.

57

“...there is a long tradition of controlled thinking about social phenomena which aims at uncovering what elements coexist with what other elements and what pre-conditions lead to what consequences.” (Martin, 1997:21)

58

“Sociology, then, identifies structures, makes comparisons, and formulates probes and queries from the special viewpoint of orderly curiosity... There is simply a widening of interest away from personal involvement towards curious and controlled observation of semi-comparable cases.” (Martin, 1997:10)



Martin lewer skerp kritiek op sosiologiese arrogansie. Hy staan byvoorbeeld krities teenoor reduksionistiese interpretasies van die godsdien.<sup>59</sup> Sulke interpretasies het volgens hom meer te doen met 'n metafisiese voorbarigheid as met empiriese afleidings (1997:43). In dié verband lewer hy ook sydelingse kritiek op sommige teoloë se aanvaarding van die sosiologiese uitgangspunt in hulle teologie. Sy kritiek is die moeite werd om volledig aangehaal te word:

"The viewpoint of the author becomes quite god-like in his exalted perception of the plot and in his foreknowledge of the way in which the direction of the plot has been 'written in'. Indeed, one may add that many people find sociology satisfying precisely because it allows and even encourages such god-like pretensions. It could even be the case that theologians adopting the sociological mode do so in order to achieve a secular version of the 'God's eye view'. Natural scientists (who can predict in certain circumstances) think God's thoughts after him. Social scientists (who in most circumstances cannot predict) like to think God's thoughts before him." (Martin, 1997:45)

Waar die sosiologie dan 'n tentatiewe teoretiese konstruksie van die patrone van sosiale aksie opbou op grond van empiriese waarneming, lê die taak van die teologie volgens Martin op 'n ander vlak. Hy gee toe dat die teoloog dieselfde soort waarnemings van die sosiale werklikheid kan maak as die sosioloog. Nogtans sal sulke waarnemings nie vir die teoloog sy eintlike taak wees nie; dit sou hoogstens duidelikheid kon bring oor die konteks waarbinne sy eintlike taak gedoen moet word.<sup>60</sup> Die vraag is dan waarin die *opus proprium* van die teologie vir Martin lê. Hy wys daarop dat die Christelike geloofstradisie sy eie diskoers

<sup>59</sup>

"All such accounts have in common the supposition that the motor, the effective propulsion, the fundamental sub-strate, is deprivation or the search for equal citizenship or the solidarities of the suppressed or disadvantaged group. To deploy the mechanistic metaphor, these drive the religious movement forward. Here then we have a variant of reductionism which Arthur Peacocke has elsewhere described as 'nothing buttery'." The sociological observer claims to recognize what is really going forward. So doing he operates with yet another hermeneutic of suspicion with regard both to reports from actual participants and the standard public language and self-understanding of the group." (Martin, 1997:43)

<sup>60</sup>

"Theologians may well make the same observations as sociologists, because there is nothing particularly mysterious or recondite about the sort of analytic sociological procedure just outlined. But insofar as theologians speak in their role as theologians, focused on their *opus proprium*, they treat the sociological analysis as a clarification of the context of their activity. It is not at the heart of their endeavor." (Martin, 1997:12)

genereer (Martin, 1997:16). Hierdie diskoers vorm die “internal account” van die geloofstradisie (Martin, 1997:6). Die teoloog se taak is om die simbole van hierdie diskoers te analiseer, op dieselfde wyse as wat die sosioloog die patrone van sosiale aksie analiseer (Martin, 1997:78). Wanneer dit egter kom by die sintese wat vanuit die analise gemaak word, verskil die aard van die teologiese sintese volgens Martin van dié van die sosiologiese sintese. Die sosioloog soek na “webs of connection”; maar die teoloog “...reassembles these realities as a solid *poetry* concerned with imperatives of hope and necessary cost.” (Martin, 1997:14, sekondêre beklemtoning)

Met “poetry” wil Martin duidelik maak dat dit gaan om ‘n spreekwyse wat anders is as die teoretiese spreekwyse van die sosiologie. Die verskil, soos reeds aangedui, lê nie in die metaforiese aard van die taal wat gebruik word nie, omdat sosiologiese teoretisering ‘n sterk metaforiese karakter dra. Die verskil lê eerder in dit wat verwoord word: “imperatives of hope and necessary cost”. Teologiese taal verwoord ‘n visie op die werklikheid; ‘n visie wat bedoel is om te inspireer tot hoop. Hierdie hoop kan nie binne ‘n empiriese diskoers verwoord word nie, maar slegs binne ‘n “poëtiese” diskoers. Terselfdertyd verwoord teologiese taal die prys wat in hierdie wêreld vir die hoop betaal word. Die “necessary cost” kan net vanuit die hoop verstaan en as “necessary” aangedui word; daarom kan dit ook net in ‘n poëtiese eerder as empiriese diskoers verwoord word. Die grondmetafoer van hierdie poëtiese diskoers is die kruis en opstanding van Christus. In die oortuigingskrag van hierdie Christelike diskoers sien die Christelike tradisie die krag van die Heilige Gees aan die werk.

‘n Mens sou teologie en sosiologie as verskillende diskoerse kon sien wat oorvleuel in soverre as wat dit na dieselfde aspekte van die werklikheid verwys. Hier wys Martin (1997:14-15) veral op dit wat gebeur as “godsdienst” en “politiek” op mekaar stuit:

“Sociology and theology both recognize a creative turbulence occurring as the power of the flood waters of religion effects a junction with the mainstream of politics. Each discipline recognizes that peace and violence twist and turn in this maelstrom, the one turning into the other and vice versa. But sociology analyses the paradoxical interconnections while theology absorbs, dramatizes, and images the paradoxes themselves as they are worked out in the stuff of human existence.”



Onder die teologiese “dramatisering” van die paradoksale konneksies tussen vrede en konflik moet verstaan word dat die teologie nie soseer ‘n teoretiese interpretasie nie as ‘n narratief van hierdie paradoks konstrueer; ‘n narratief wat sy beelde (“imaging”) ontleen aan die grondmetafoor van die kruis en opstanding van Jesus Christus.<sup>61</sup>

Teen hierdie agtergrond kan die vrae wat na vore gekom het uit die bespreking van die geskiedenis van die sosiologie weer ter sprake gebring word om te kyk na die tipe antwoorde wat dit by Martin sowel as Bellah sou kon vind.

- i. *Kan die sleutelbegrip “samelewing” soos sosioloë dit tans gebruik, op grond van ontwikkelingsgeskiedenis daarvan as ‘n kwasi-religieuse konsep aangedui word? Of is dit ‘n neutrale teoretiese konsep wat die interpretasie van empiriese gegewens ten doel het?*

Die kritiese en terughoudende wyse waarop Bellah sowel as Martin die positivistiese erfenis van die sosiologie benader, maak dit duidelik dat ‘n veralgemenende oordeel hier gevaarlik sou wees. Veral Martin se aanpak getuig daarvan dat “samelewing” vir hom ‘n teoretiese konstruksie is wat die interpretasie van empiriese waarneming moet fasiliteer, maar wat nie self as ‘n empiriese entiteit beskou moet word nie. Daar moet dus versigtig gewerk word met die gedagte dat hierdie begrip noodwendig ‘n kwasi-religieuse lading dra. Aan die ander kant moet ook, in die lig van die wyse waarop Bellah en Martin hulleself distansiëer van die positivisme, gevra word of “samelewing” ooit ‘n *neutrale* teoretiese kategorie kan wees. Hierdie vrae dui daarop dat sosiologiese analyses krities benader moet word. In so ‘n kritiek is die vraag na die wyse waarop ‘n bepaalde sosioloog die begrip “samelewing” hanteer van beslissende belang.

By Martin self dui die begrip “samelewing” op die werklikheid dat menslike sosiale handeling patrone vorm wat ‘n sekere mate van voorspelbaarheid inhou. Hierdie patrone kan empiries bestudeer word en ook tentatief na die toekoms geëkstrapoleer word. Só ‘n konstruksie kan kwalik gelyk gestel word aan die samelewing as demiurg wat Salomon by Comte

<sup>61</sup>

“At the heart of this City of Man is now a recognition of disfigurement through the sign of the cross, and there are also elements of partial mutuality and self-giving which faintly reflect the glory of the Eternal City.” (Martin, 1997:222)

geïdentifiseer het. Tog dui Martin self aan dat sy benadering nie sonder probleme vir die teologie is nie. Die vraag wat gestel moet word, aldus Martin, is of die veronderstelling dat sosiale aksie 'n patroon vorm, op sigself vir die teoloog problematies is. Die tweede vraag is of so 'n veronderstelling probleme meebring vir die teoloog se siening van die werk van die Gees en die verlossing van mense<sup>62</sup>.

Die vraag kan ook só gestel word: kan die “uiterlike” weergawe van die Christelike tradisie wat die sosiologie bied, 'n vraagteken plaas oor die geldigheid van die “innerlike” weergawe wat die teologie daarvan gee? As daar 'n wisselwerking tussen “sosiale konteks” en die aanvaarding of verwerping van die Christelike boodskap is, kan dit vrae laat ontstaan oor die waarheid of geldigheid van die boodskap self? Martin se antwoord (1997:8) kan met die volgende aanhaling weergegee word:

“There would, for instance, be multiple resonances between message and situation, but it is once again difficult to see how a resonance invalidates a message. There is a seamless linkage between situation - the awareness of indebtedness – and response – the reception of grace and divine validation. The one dovetails into the other without the existence of indebtedness somehow impugning the existence of grace.”

Die teologie sal noodwendig na eie antwoorde op hierdie vrae moet soek. In die lig van die besinning oor die geloofstradisie wat in die vorige hoofstuk gebied word, moet enersyds gevra word of dit houdbaar is om sekere aspekte van die geloofstradisie – soos openbaring en Skrif – veilig te stel teen hierdie tipe analise deur dit buite die netwerk van patroonmatige sosiale handelinge te plaas (as die werk van die Gees en nie as mensewerk nie). Andersyds moet gevra word of dit moontlik is om die Christelike tradisie se opvattinge oor openbaring en Skrif vanuit hierdie tipe analise te bestudeer sonder om dit te verteken.

62

“In short, the movements of the spirit and of social dynamics are intelligibly connected. That is the sociological postulate, its sine qua non, with which theology should concern itself at two levels: first, is there any difficulty in accepting the assumption of intelligible social orderliness; and, second, does that assumption require a revision of the economy of salvation too costly for comfort?” (Martin, 1997:46)



- ii. *Sou dit geregverdig wees vir die teologie om, indien die kwasi-religieuse aard van sulke konsepte in die sosiologie aanvaar word, op grond daarvan fundamentele kritiek op die sosiologie as wetenskaplike dissipline te lewer? Of sou die sosiologie met reg so 'n kritiek kon afwys as 'n nie-empiriese beoordeling van 'n empiriese dissipline?*

Dit is duidelik dat Bellah se benadering nie ruimte laat vir teologiese kritiek op die sosiologie nie. Ook Martin se siening dat die sosiologie 'n empiriese dissipline is, terwyl teologie 'n poëtiese diskoers is, sou kon impliseer dat teologiese kritiek op sosiologiese analises neerkom op 'n vermenging van diskoerse. Nogtans is Martin van mening dat 'n mens kan onderskei tussen die sosiologie as 'n "outonome diskoers" van empiriese analise, enersyds, en die metafisiese en ideologiese grondslae van bepaalde sosiologiese benaderings, andersyds. Hy meen dat teoloë slegs kennis hoef te neem van die outonome diskoers, maar dat 'n kritiese houding nodig is ten opsigte van die metafisiese of ideologiese grondslae van die sosiologie.<sup>63</sup> Hy impliseer ook dat teoloë 'n rol kan speel in die aanduiding van ideologiese of metafisiese trekke in bepaalde sosiologiese benaderings (Martin, 1997:24).

Vir die teologie sal dit belangrik wees om te besin daaroor of die onderskeid wat Martin tussen "outonome diskoers" en "metafisiese grondslae" maak, wel houdbaar is. Dit is moontlik om in hierdie onderskeid dieselfde tipe veiligstelling teen kritiek, wat in die teologiese tradisie ten opsigte van openbaring en Skrif voorkom, te identifiseer. Waar die teologiese veiligstelling egter die grondslae veilig wil stel, terwyl die diskoers wat op daardie grondslae gebou word, aan kritiek blootgestel word, lyk dit asof Martin die grondslae oopstel vir bevraagtekening terwyl die diskoers as 'n neutrale saak beskou word wat verdien om ernstig opgeneem te word.

Die vraag kan vanuit die teologie gestel word of dit wel vir enige dissipline moontlik is om die grondslae van sy diskoers werklik oop te stel vir fundamentele kritiek. Verder kan ook gevra word of dit moontlik is om die waarde van 'n bepaalde diskoers te handhaaf as die grondslae

<sup>63</sup> "...sociology does contain the possibility of autonomous discourse controlled by its specific subject-matter. The important point in this context is for theology to subject itself to examination solely with respect to that autonomous discourse and not to stay bemused by ideological and metaphysical underpinnings." (Martin, 1997:25)

daarvan uiters problematies blyk te wees. In hierdie tipe vraagstelling sal die teologie egter duidelikheid moet kry oor twee belangrike sake. Die eerste saak raak die aard van die verskil tussen teologiese en sosiologiese diskoers, sowel as die verskil tussen die wyse waarop die verhouding tussen metafisiese grondslae en diskoers verstaan word in die onderskeie dissiplines. Die tweede vraag raak die probleem of daar enige gemeenskaplike grondslag is waarop 'n teologiese beoordeling van die metafisiese grondslae van die sosiologie hom sou kon beroep. Anders gestel: is daar enige maatstawwe wat deur beide teologie en sosiologie erken word op grond waarvan die gesprek oor metafisiese grondslae gevoer kan word?

*iii. Sou die teologie verder kon gaan en die anti-tradisionalistiese tendens van moderniteit – soos dit ook in sommige sosioloë se werk manifesteer – te bestry met 'n tu quoque-argument, waarin beweer word dat moderniteit, empiriese wetenskap en die sosiologie self niks anders is as tradisie-bepaalde menslike konstruksies nie? Sou so 'n argument enige winspunte vir die teologie inhou, of sou daar moontlik belangrike probleme in so 'n verweer skuil?*

Die antwoord op hierdie vraag sal in 'n groot mate afhang van die antwoorde wat op die vorige twee vrae gevind word. Martin se erkenning dat die sosiologie ook 'n denktradisie vorm, sowel as sy besef dat die sosiologie met sagte data werk en dat die interpretasies wat daarvan gemaak word, 'n tentatiewe en selfs prekêre karakter vertoon, dui wel aan dat die *tu quoque*-argument 'n moontlikheid vir die teologie sou wees. Dit is, veral in die lig van die anti-tradisionalistiese houding wat uit Bellah se kritiek op die meeste teologiese werk spreek, 'n belangrike moontlikheid om in gedagte te hou. 'n Teologiese kritiek op die metafisiese grondslae van die sosiologie sou moontlik kon aandui dat die sosiologiese analyses selfs nog meer prekêr is as wat Martin toegee, veral as sy onderskeid tussen grondslae en outonome diskoers bevraagteken word.

Die probleem met die *tu-quoque*-argument lê egter daarin dat dit nie werklik wins vir die teologie bring nie. Die aanduiding dat die grondslae van ander dissiplines se kennis net so tradisiegebepaald en net so tentatief is as dié van die teologie, help weinig om die waarheidsvraag ten opsigte van teologiese opvattinge te beantwoord. Dit kan geredelik aanvaar word dat Martin se opvatting dat teologiese data sagter is, en die grondslae daarvan



nog meer prekêr is as dié van die sosiologie, dui op 'n diepgewortelde vooronderstelling in die moderne Westerse kultuur. Dit kan meebring dat enige teologiese poging om die sosiologie met 'n *tu-quoque*-argument te kritiseer, tot gevolg het dat die teologie self nog sterker bevraagteken word. Die wins en verlies van 'n *tu-quoque*-argument sal daarom versigtig oorweeg moet word.

- iv. *Is dit vir die teologie moontlik om gebruik te maak van die sosiologie as "hulpwetenskap" vir die teologie? Sou die teologie, omgekeerd, kon dien as "hulpwetenskap" vir die sosiologie?*

Ten opsigte van die eerste vraag is Martin van mening dat die sosiologie wel vir die teoloog van betekenis kan wees. In die eerste plek wys hy daarop dat die Christelike kerk, om in die wêreld te kan werk, ook sekere karaktertrekke van die wêreld aanneem. Daarom is 'n "Christelike kultuur" (soos wat 'n mens dit in die kerk of in 'n "Christelike samelewing" sou kon aantref) altyd 'n teken van hoop in die wêreld sowel as 'n teken van hoe die wêreld dreig om daardie hoop te oorwin. In hierdie proses bly die beeld van Christus se gebrokenheid egter funksioneer as 'n "rusverstoorder" waarin die spanning tussen ons hoop en die wêreld onthul word (Martin 1997:16).

Die Christelike diskoers oor die verhouding tussen die kerk en die *polis* moet dus, aldus Martin (1997:16), ten minste ten dele steun op 'n insig in die wêreld en sy weë, en hierin kan die sosiologie van waarde wees:

"It is here that sociology can be relevant as an empirical discourse about social and political process, because it can analyse how and why the paradoxes arise and penetrate their form."

Sosiologie kan dus die teologie help om te verstaan wat empiries gesproke gebeur met die Christelike visie in hierdie wêreld; want dit vra wat werklik aan die hand is in 'n gegewe situasie en watter waarskynlike gevolge 'n bepaalde patroon van optrede kan inhou. As die teologie dit ernstig opneem, kan dit bydra tot 'n verdiepte besef van die eskatologiese

voorbehoud; van die feit dat daar baie dinge is wat die kerk hoop wat nog nie gerealiseer kon word nie.<sup>64</sup>

Martin is egter krities teenoor pogings om die sosiologie as uitgangspunt vir die teologie te gebruik. Volgens hom is dit ongelukkig dikwels juis dié teoloë wat die grootste entoesiasme vertoon vir die sosiologie wat die minste insig openbaar in die metafisiese of ideologiese grondslae daarvan. Boonop maak sulke teoloë hulleself dikwels skuldig aan 'n "mixture of modes" (Martin, 1997:24) wat verwarrend eerder as verhelderend is. Hy stel dit as sy oortuiging dat die sosiologie vir 'n teoloog die konteks waarin gewerk word, kan verhelder, maar dat sosiologiese analyses nooit die *opus proprium* van die teoloog kan uitmaak nie.

As dit kom by die vraag of die sosiologie deur die teologie beïnvloed kan word, is Martin opmerklik meer terughoudend. Hy erken wel dat teologiese vooronderstellings 'n invloed kan uitoefen op sosioloë se sosiale analise (Martin, 1997:24). Dit is ook belangrik dat die godsdienstsosioloog moet weet hoe om na die teologie te luister. Die teologie kan egter nie na sy oordeel werklik 'n bydrae tot die sosiologiese analise self maak nie, omdat dit geskied binne die outonome diskoers van die sosiologie self. Dit blyk dus dat Martin, moontlik omdat hy vanuit die sosiologie na die kwessie kyk, 'n groter waarde vir die sosiologie ten opsigte van die teologie toeken as omgekeerd. Daarom is dit belangrik om teoloë oor hierdie saak aan die orde te stel ten einde hulle visie op hierdie saak te verkry.

## 2.4 TEOLOGIESE REAKSIES OP DIE SOSIOLOGIE

Teologiese reaksies op die sosiologie kan breedweg in drie groepe verdeel word. In die eerste plek is daar dié reaksies wat die sosiologiese perspektief op godsdienst afwys. As voorbeeld hiervan sal gelet word op die werk van Milbank, veral op sy siening van teologie as sosiale teorie. Milbank se werk is belangrik omdat hy nie die sosiologie by voorbaat afwys nie, maar dit doen op grond van sy analise van die opkoms van die sosiologie self,

<sup>64</sup>

"There is no discipline more salutary to religious vision, or more helpful to understanding the empirical vicissitudes of vision than being forced to ask the basic question as to what is actually the case and what is most likely to follow from a given course of action. Sociology can, therefore, be part of a moral discipline imposed by reality. It also underscores the theological affirmation that the banquet is both here already and not yet." (Martin, 1997:18)



'n analise wat in bepaalde opsigte ooreenkomste toon met die kritiese benadering van sosioloë soos Nisbet wat in 2.2.2 hierbo bespreek is.

'n Tweede benadering is om die teologie en sosiologie te sien as afsonderlike dissiplines wat elk 'n eie geldigheid het. Binne hierdie benadering kan daar verskillende opvattings wees van die mate waarin die sosiologie teoloë kan help in hulle taak. Hier sal gekyk word na die benadering van Helmut Gollwitzer. Hy hanteer die vraagstuk veral aan die hand van die onderskeiding tussen godsdiens en Christelike geloof. As tweede voorbeeld sal ingegaan word op 'n gesprek in verband met teologie en sosiologie wat in Nederland plaasgevind het.

'n Derde benadering is om sosiologiese analises doelbewus vrugbaar te maak vir die teologiese taak. As voorbeeld hiervan sal gekyk word na die werk van Gregory Baum. Die doel van hierdie oorsig is geensins om 'n volledige beeld te gee van teoloë se reaksie op die teologie nie.<sup>65</sup> Dit is eerder om 'n ruwe kaart te teken van die terrein, sodat 'n eie keuse gemaak kan word ten opsigte van die manier waarop die sosiologiese gesigspunte binne die teologie hanteer kan word.

#### 2.4.1 Die verwerping van die sosiologiese gesigspunt: J Milbank

Milbank gee in sy boek *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Oxford 1990) 'n teologiese perspektief op die ontstaan van die sosiologie. Hy stel sy doel met die boek só: "...I hope to make it apparent that 'scientific' social theories are themselves theologies or anti-theologies in disguise." (Milbank, 1990:3)<sup>66</sup> Om hierdie doel te bereik,

<sup>65</sup>

Die driedeling waarmee hier gewerk word, is anders as dié waarmee Gill (1995:21-29) werk. Gill wil die sosiologiese benaderings tot die teologie belig (1995:21), maar dit is duidelik dat dit eintlik vir hom gaan om die tipe gebruik wat teoloë maak van die sosiologie. Hy dui die volgende terreine aan waarop die sosiologie vir die teologie van waarde kan wees: die analise van die sosiale konteks waarbinne teologie beoefen word, die sosiale determinante van die teologie en die sosiale relevansie van die teologie. Al drie hierdie benaderings hoort egter eintlik tuis onder die derde moontlikheid wat hierbo geïdentifiseer is: sosiologie as uitgangspunt vir die teologie. Gill maak geensins die moontlikheid dat die teologie die sosiologie sou kon afwys tot tema nie.

<sup>66</sup>

'n Bietjie verder aan onderstreep Milbank dit: "In effect, theology encounters in sociology only a theology, and indeed a church in disguise, but a theology and a church dedicated to promoting a certain secular consensus." (1990:4)

skryf hy 'n omvattende werk waarin die sekulêre rede van die modernisme geteken word as kontinuu met die antieke, voor-Christelike denke.<sup>67</sup>

Dit is onmoontlik om binne die bestek van hierdie hoofstuk reg te laat geskied aan Milbank se omvattende argument. Daarom word hier net enkele hoofpunte aangedui. Die proses van emansipasie van die denke uit die binding van geloof en tradisie wat hierbo beskryf is, kry binne die sosiologie gewoonlik aandag aan die hand van die konsep sekularisasie: die gedagte dat die Westerse mens homself toenemend ontworstel het aan die gesag van die kerk en so 'n terrein geskep het waar wetenskaplike denke die deurslag kan gee. Milbank se boek kan in 'n sin as 'n teologiese geskiedenis van sekularisasie beskryf word. Hy sê: "The secular as a domain had to be instituted or *imagined*, both in theory and in practice." (Milbank, 1990:9, primêre beklemtoning)

Vir Milbank is sekularisasie nie 'n noodwendige proses soos dit in positivistiese kringe geteken word nie. Dit is 'n kontingente historiese ontwikkeling waarvoor die mens self verantwoordelik is. Milbank praat in hierdie verband van "...the self-construction of the secular as power..." (Milbank, 1990:10) Hierdie konstruksie van die sekulêre is egter op die teoretiese vlak voorberei deur 'n bepaalde teologie.<sup>68</sup> Die teologie wat hier ter sprake is, is een waarin Adam se *dominium* oor die skepping gesien word as naakte mag en absolute soewereiniteit. Dit steun weer op 'n soortgelyke siening van God se heerskappy (wat Milbank veral vind by die middeleeuse nominaliste). Volgens Milbank het hierdie siening van God 'n hoogtepunt bereik by Hobbes, wat God se reg om oor die mens te regeer, teruggevoer het na God se onweersaanbare mag (eerder as na die mens se dankbaarheid vir God se goedheid) (Milbank, 1990:15).

Dit beteken dat die mens die naaste aan God se beeld kom as hy sy dominium oor die skepping uitoefen as naakte mag. Verder het die siening van God se mag die vraag na

67

"Indeed, I argue that, from the perspective of Christian virtue, there emerges to view a hidden thread of continuity between antique reason and modern, secular reason." (Milbank, 1990:5) Die antieke redelikheid is veral deur die invloed van Machiavelli in die politieke teorie van die moderne era ingevoer. Hierdie lyn van Milbank se interpretasie sal nie nou verder uitgelig word nie, omdat daar eerder op die teologiese lyn gekonsentreer sal word.

68

Vgl hieroor Milbank, 1990:12 ev. Die verdere uiteensetting volg hom op die voet.



die mens se vryheid opgeroep. Menslike vryheid is gesien as iets wat teenoor God se mag staan en daarom selfstandig kan reageer op God. Milbank (1990:15) wys daarop dat hierdie teologiese konstruksie verskil van die Thomisme, waarvolgens menslike vryheid nie teenoor en los van God se genade verstaan word nie, maar juis op 'n geheimnisvolle manier deur die genade bepaal word. So is 'n terrein geskep vir selfstandige menslike denke en optrede - 'n terrein waarbinne iemand soos Grotius kon praat oor natuurreg (rakende onder meer privaatbesit) *etsi deus non daretur*. Milbank merk op dat hierdie konstruksie nie eerlik is nie, want agter die gewaande "natuurlike sfeer" waaroor 'n mens kan dink onder die gesigspunt van "al sou God nie bestaan nie" skuil daar steeds 'n bedekte "Goddelike wetgewer".<sup>69</sup>

Milbank neem sy argument 'n stap verder met verwysing na die Skotse Verligting, wat na sy oordeel gewerk het met 'n opvatting van God as die "voorsienigheid" waardeur sosiale en ekonomiese ontwikkeling beheers word.<sup>70</sup> Hy wys onder meer daarop dat Adam Smith se siening van die mens se eiebelang, wat uiteindelik meewerk tot die gemeenskaplike belang, eintlik berus op so 'n siening van "voorsienigheid".<sup>71</sup> Hieroor merk Milbank (1990:38) op dat die rol wat hierdie opvatting van "voorsienigheid" in die diskoers van die vroeë sosiale wetenskappe speel, impliseer dat die ontwikkeling van daardie wetenskappe nie op simplistiese wyse geteken kan word as die opkoms van 'n sekulêre (teenoor 'n religieuse) verstaan van die samelewing nie.

Vir Milbank is hierdie bedekte "voorsienigheid" 'n poging om die groot antinomie in die sosiale teorie te oorkom: "...do humans construct society, or does society construct humanity?" (Milbank, 1990:51) Die oplossing hou dan basies in dat die mens die politieke realiteit skep, maar dit word aangevul deur 'n "voorsienigheid" wat die mens se aktiwiteit

<sup>69</sup> "...the *etsi* is entirely a ruse, because the infinite totality presupposes that nature is a legally governed domain, obeying completely regular laws of the operation of power and passion, which yet are wilfully laid down by the retired deity." (Milbank, 1990:10)

<sup>70</sup> "...the further articulation of the space of the secular by political economy coincides with a different and somewhat contrariwise theological insertion. No longer is God the ultimate arbitrary power behind human arbitrary power; instead he is a God regularly and immediately present to human society, holding it together..." (Milbank, 1990:29)

<sup>71</sup> "The 'hidden hand' of the marketplace is somewhat more than a metaphor, because God-Nature has placed self-interest and the 'trucking dispensation' in individuals in such a way that their operation will result in an overall harmony." (Milbank, 1990:40)

harmoniseer. So word die terrein van die politiek en ekonomie, van die totale sosiale werklikheid, oënskynlik "sekulêr"; dit word die terrein van selfstandige menslike vryheid. Hierdie vryheid bly egter in 'n sekere spanning met die mag van die "voorsienigheid" wat alleen kan verseker dat die mense se vrye optrede uiteindelik harmoniseer.

In die Katolieke reaksie op die Franse Revolusie waarop hierbo reeds gewys is, vind Milbank (1990:52) 'n ander oplossing vir dieselfde probleem: 'n teologie waarvolgens die samelewing nie 'n menslike maaksel is nie, maar 'n aspek van die oorspronklike goddelike skeppingswerk. Dit beteken dat daar in dié teologie reeds 'n "positivistiese" siening van die samelewing (as objektiewe gegewe wat aan die mens voorafgaan) was. Sosiologie is vir Milbank die gesekulariseerde weergawe van hierdie teologie:

"...despite the secularist reversal, there is a fundamental continuity in terms of both method and metaphysical assumptions between 'social theology' and 'sociology'."  
(Milbank, 1990:52)

Om hierdie rede gee Milbank besondere aandag aan hierdie Katolieke teologie as religieuse voorloper van die positivisme. Soos by Hobbes, het die band tussen God se mag en die mens se mag ook hier sentraal gestaan. De Bonald en De Maistre het God se mag ook as 'n *arbitrêre*, naakte mag, wat deurwerk in die sosiale werklikheid van die mens, verstaan. Waar die liberalisme egter, in navolging van Hobbes, hierdie mag se sosiale werking gekoppel het aan formele kategorieë (soos eiendomsreg), het hierdie teoloë dit gekoppel aan organiese sosiale kategorieë, en dan veral in die godsdiens as die onmisbare samebindende krag van die gemeenskap (Milbank, 1990:55). Dit lê in die verlengde van hierdie visie dat sosiale gegewens gesien word as geopenbaarde waarhede.<sup>72</sup> Milbank (1990:59) wys daarop dat dit in die lig van De Bonald se opvatting dat die samelewing direk geskep en openbaar is, dat die begrippe *positive* en *fait sociale* vir die eerste keer na vore kom.

Volgens Milbank het Comte wel 'n ommekeer bewerkstellig. In die plek van "God" kom nou "natuur" (sodat die ruimte wat vir die mens se selfstandigheid oopgemaak is by

72

"...for de Bonald, de Maistre and their followers, language, writing, the family and political sovereignty are all *revealed* institutions, and every human culture represents a post-Babel fragment of God's original self-presence to mankind." (Milbank, 1990, 56, primêre beklemtoning)



Hobbes en andere, nou die enigste werklikheid word).<sup>73</sup> Maar, beklemtoon Milbank (1990:59): "...the reversal leaves intact the metaphysical framework within which the reversal occurs." Dit beteken dat die begrip "samelewing" by Comte steeds 'n religieuse kleur dra, en dat die manier waarop Comte dink oor die invloed van die samelewing op die mens die stempel dra van 'n bedekte "voorsienigheidsgeloof" (Milbank, 1990:60).

Milbank wys daarop dat Durkheim die objektiwiteit van die samelewing en sosiale feite selfs nog sterker as Comte beklemtoon het. Daarmee, meen Milbank, het hy nie alleen 'n metode bevestig nie, maar ook 'n ontologie, want dit is De Bonald se ontologie wat die samelewing as objek vir studie konstitueer (Milbank, 1990:64). Sonder die aanvaarding van die samelewing as "feit" wat aan die mens voorafgaan, het 'n metodologie gerig op die studie van sosiale "feite" geen sin nie. Milbank gee toe dat die sosiologiese tradisie in Duitsland ingrypend verskil van die positivisme van Comte en Durkheim, maar plaas dit tog binne dieselfde basiese lyn van 'n positivistiese benadering.<sup>74</sup>

Die aanvaarding van die samelewing as "feit" is 'n vooronderstelling vir die godsdiens-sosiologie. Daar word gewerk met die pretensie dat godsdiens ten beste verstaan word as dit vertolk word met verwysing na die "samelewing". Dit is hierdie veronderstelling wat deur Milbank verwerp word. Hy skryf hieroor: "...sociology is only able to explain, or even illuminate religion, to the extent that it conceals its own theological borrowings and its own quasi-religious status." (Milbank, 1990:52) Godsdienssosiologie is vir hom niks anders nie as "...a secular policing of the sublime..." (Milbank, 1990:106) wat die godsdiens onskadelik wil stel deur dit in te trek in 'n eendimensionele verstaan van die werklikheid.

Milbank wil met hierdie kritiese visie op die sosiologie die standpunt verdedig dat gesprek tussen die teologie en sosiologie onnodig is.<sup>75</sup> Hierdie standpunt fundeer hy ook in sy

<sup>73</sup> "The 'social', which for the Catholic counter-revolutionaries was directly created or revealed by God, becomes for Comte and Durkheim something in the gift and control of nature." (Milbank, 1990:52)

<sup>74</sup> "...several features of the the positivist mentality were quite evidently maintained. One can mention, at the outset, the association of 'the social' with given, permanent categories..." (Milbank, 1990:75)

<sup>75</sup> Milbank (1990:3) verwerp die gedagte van 'n dialoog tussen teologie en sosiologie: "I wish to challenge ... the idea that there is a significant sociological 'reading' of religion and Christianity..." en wil hierdie dialoog deur sy analise beëindig (1990:4).

opvatting van die teologie. Hy aanvaar die gedagte dat die teologie nie absolute, universele waarheid kan wees nie, maar saamhang met die historiese en sosiale konteks daarvan.<sup>76</sup> Die teologie kan nie terugkeer na 'n pre-moderne selfverstaan nie. Nogtans ontken Milbank dat dit beteken dat die teologie sy uitgangspunt in 'n sekulêre teorie moet neem. Tussen teologie en sosiologie is geen versoening moontlik nie, maar moet 'n basiese keuse gemaak word. Milbank wil dus die afwysing van die sekulêre rede en die aanvaarding van die teologiese diskoers as "ultimate, organizing reason" motiveer.<sup>77</sup>

Om sy opvatting van die teologie as "organiserende rede" te verdedig, wys Milbank op die kontinuïteit wat dit met die antieke rede gehad het, sodat die Christelike tradisie gesien kan word as 'n "onderbreking" in die kontinue lyn vanaf die antieke na die moderne wêreld (Milbank, 1990:5). Die gemeenskaplike tussen die antieke en die moderne rede lê in dit wat Milbank (1990:4) 'n "ontologie van geweld" noem.<sup>78</sup> Volgens hierdie ontologie is geweld fundamenteel deel van die menslike samelewing en kan dit slegs deur teengeweld aan bande gelê word. Hy wys daarop dat dieselfde ontologie volgens Augustinus grondliggend was aan die Romeinse keiserryk.<sup>79</sup> Hierdie "ontologie van geweld" spreek volgens Milbank duidelik uit die tipe analyses wat sosioloë van die godsdienste maak as konstruksies waardeur mense die oorspronklike chaos aan bande wil lê.<sup>80</sup> Verder berus dit op 'n bepaalde vooroordeel: aangesien geweld ontologies primêr is, kan menslike

<sup>76</sup> "...theology has rightly become aware of the (absolute) degree to which it is a contingent historical construct emerging from, and reacting back upon, particular social practices conjoined with particular semiotic and figural codings." (Milbank, 1990:2)

<sup>77</sup> "If theology no longer seeks to position, qualify or criticize other discourses, then it is inevitable that these discourses will position theology..." (Milbank, 1990:1) In die laaste deel van sy boek kom hy terug na hierdie standpunt. Daar praat hy van teologie as "...itself a social science, and the queen of the sciences for the inhabitants of the *altera civitas*, on pilgrimage through this temporary world." (1990:380)

<sup>78</sup> "...the secular is complicit with an 'ontology of violence', a reading of the world which assumes the priority of force and tells how this force is best managed and confined by counter-force..." (Milbank, 1990:4)

<sup>79</sup> "In the story which Rome tells about its own foundations, the principle of a prior violence 'stayed' and limited by a single violent hand, is firmly enshrined... Mythical beginnings of legal order are therefore traced back to the arbitrary limitation of violence by violence, to victory over rivals, and to the usurpation of fathers by sons. And, according to Augustine, the Romans continued to 'live out' the *mythos*..." (Milbank, 1990:391)

<sup>80</sup> Vgl byvoorbeeld sy bespreking van René Girard se siening van geweld en versoening (Milbank, 1990:392 -398).



opvattinge van vrede dus nie die "eintlike" werklikheid weerspieël nie. Ook hier staan die moderne sekulêre rede in kontinuïteit met die antieke rede: dit wat menslik gemaak of gedink is, moet die fundamentele geweld weerspieël en kan daarom geen betroubare perspektief op die ewige en transendente gee nie.<sup>81</sup> Binne die "ontologie van geweld" word vrede en geweld dialekties na mekaar herlei (Milbank, 1990:4; 389), sodat vrede alleen kan ontstaan deur die regte gebruik van geweld of mag.

Teenoor die dialektiese ontologie van geweld staan die Christelike tradisie, wat Milbank veral vertolk vanuit die teologie van Augustinus: 'n "ontologie van vrede" wat "vrede" en "geweld" naas mekaar plaas sonder om dit dialekties tot mekaar te herlei; maar wat aan "vrede" die ontologiese primaat gee:

"The non-antagonistic, peaceful mode of life of the city of God is grounded in a particular historical and 'mythical' narrative, and in an ontology which explicates the beliefs implicit in this narrative. It is in fact the ontological priority of peace over conflict..." (Milbank, 1990:390)

Sosiologie is dus vir Milbank die sosiale teorie van die sekulêre samelewing, gegrond in die sekulêre rede met sy ontologie van geweld. Teologie is die sosiale teorie van die kerk, gegrond in die teologiese rede met sy ontologie van vrede. Dit beteken nié dat Milbank 'n sosiale teorie wil opbou vanuit abstrakte teologiese beginsels nie. Soos Lindbeck glo hy dat teologiese proposisies nie *op sigself* refereer na die realiteit van God nie; dit is die totale praxis van die kerk, wat as konteks vir die verstaan van teologiese proposisies moet dien, wat refereer na God.<sup>82</sup>

81

"The great failure of modern Christian ontology is not to see that secular reason makes the essentially Platonic assumption that 'the made' lies beneath the portals of the sacred, such that a humanly made world is regarded as arbitrary and as cutting us off from eternity." (Milbank, 1990:425) Juis daarom kan godsdiens as menslike konstruksie volgens die moderne rede nie die "eintlike waarheid" oor God uitspreek nie - maar word dit eerder gesien as menslike projeksies van orde op 'n wanordelike heelal.

82

"If anything refers to reality here, then it must be, as Lindbeck says, the *entire practice*, with all its signs, images and actions, and not just a set of propositions taken in isolation." (Milbank, 1990:382) Milbank verskil egter van Lindbeck daarin dat hy 'n groter rol gee aan teologiese proposisies. Die rol van sulke proposisies is om die basiese "setting" van die geloofsnarratief duidelik te omskryf: "It is when interpretative doubts set in about the permanent 'setting' assumed for the human drama, that a theoretical, doctrinal, level tends to 'take off' from the level of narrative." (Milbank, 1990:383) Vir Milbank is 'n terugkeer na die verhaal alleen, sonder teologiese proposisies, dus uitgesluit. Nogtans

Daarom praat Milbank (1990:387) van 'n Christelike metanarratief, die verhaal van Christus en die kerk, 'n verhaal wat deur Christus verwerklik is, maar wat van geslag tot geslag weer deur Christene gerealiseer word. Hierdie metanarratief behoort 'n egte Christelike sosiale teorie te bepaal, en nie die metanarratief van die moderne sekulêre rede nie. Kortom: die Christelike teologie vertel 'n ander verhaal oor die kerk en die wêreld, oor die totale werklikheid, as wat die sekulêre sosiale teorieë vertel.<sup>83</sup>

Die Christelike metanarratief berus op die vertelling dat daar in Christus iets gebeur het wat die antieke rede weerspreek: God het mens geword. In Christus kry die mens 'n ander perspektief op God as dit wat die Romeine geglo het.<sup>84</sup> Vanuit Christus het 'n ander gemeenskap ontstaan, die *civitas dei* teenoor die *civitas terrena*, met 'n ander praxis: die vergifnis van sonde eerder as die beantwoording van geweld met geweld.<sup>85</sup> Teologie as sosiale teorie is dus vir Milbank veral die besinning oor die narratief en praxis van die kerk as die *altera civitas* op sy weg deur die wêreld. Dit is daarom nie 'n "universele rede" nie, maar is kontingent: dit hang saam met 'n spesifieke gemeenskap en geskiedenis. Nogtans kan die Christen vanuit hierdie sosiale teorie ook die totale sosiale werklikheid belig (soos Augustinus die *civitas terrena* onder kritiek gestel het).<sup>86</sup>

---

refereer leerstellings alleen in samehang met die geloofsverhale en geloofspraxis na die werklikheid van God (Milbank, 1990:385).

<sup>83</sup> "These stories are not situated within the world: instead, for the Christian, the world is situated within these stories." (Milbank, 1990:385) Verder aan sê hy (1990:389) "...political theology can take its critique, both of secular society and of the Church, directly out of the developing Biblical tradition, without recourse to any external supplementation."

<sup>84</sup> "Instead of Jove, the stayer of preceding battle, Christians worship the one true God who originates all finite reality in an act of peaceful donation, willing a new fellowship with himself and amongst the beings he has created." (Milbank, 1990:391)

<sup>85</sup> "The salvation takes the form of a different inauguration of a different kind of community. Whereas the *civitas terrena* inherits its power from the conqueror of a fraternal rival, the 'city of God on pilgrimage through the world' founds itself not in a succession of power, but upon the memory of the murdered brother, Abel slain by Cain." (Milbank, 1990:392) Elders stel hy dit so: "...it indicates that there is a way to act in a violent world which assumes the priority of non-violence, and this way is called 'forgiveness of sins'."

<sup>86</sup> "In this fashion a gigantic claim to be able to read, criticize, say what is going on in other human societies, is absolutely integral to the Christian Church, which itself claims to exhibit the exemplary form of human community. For theology to surrender this claim, to allow that other discourses - 'the social sciences' - carry out yet more fundamental readings, would therefore amount to a denial of theological truth." (Milbank, 1990:388)



Hierdie benadering beteken nie dat Milbank triomfalisties dink oor die kerk nie. Inteendeel; vir hom het die Christelike kerk grotendeels misluk.<sup>87</sup> By alle kritiek op die kerk meen hy nie dat die geldigheid van die sekulêre rede daarom aanvaar moet word nie. Die antwoord bly: die radikale deurdink van die verhaal van die *civitas Dei* teenoor die ontologie van geweld, in navolging van Augustinus en in samehang met die kerklike praxis.

Milbank se benadering sny eintlik die moontlikheid van gesprek tussen teologie en sosiologie heeltemal af. Indien hy hierin gevolg word, sou dit beteken dat daar eintlik geen ruimte is vir 'n selfstandige empiriese sosiale wetenskap naas die teologie nie, en moet die teologie self die diskoers verskaf waarbinne empiriese feite vertolk word. Dit is egter 'n vraag of die gereformeerde teologie Milbank hierin sal kan navolg. Hierop sal in die laaste hoofstuk teruggekom word, maar voorlopig kan net die volgende kritiese vrae aan Milbank se adres gerig word:

- i. Onderskat Milbank nie die mate waarin die "ontologie van geweld" wel vir hierdie wêreld fundamenteel is nie? Klassieke Christelike opvattinge (soos dié oor die sondeval, *corruptio totalis* en erfsonde) moet 'n mens ten minste laat vra of geweld en teengeweld nie altyd 'n deel sal wees van enige menslike samelewing nie. Dit beteken dat die kerk ook sal moet beseef dat – tot en met die voleinding – die "ontologie van vrede" 'n saak van geloof en hoop eerder as empiriese waarneming is. Die vraag is of dit nie impliseer dat die kerk ten minste deeglik moet kennis neem van die perspektief wat die sosiologie bied op die manier waarop mag en geweld in samelewings funksioneer nie. Martin se opvatting dat die sosiologie die teologie kan help om die eskatologiese voorbehoud ernstig op te neem, verdien in hierdie verband ernstige oorweging.
- ii. Hierteenoor sou Milbank kon sê dat die ontologie van geweld wel vir die wêreld fundamenteel kan wees, maar nooit vir die kerk nie, omdat die kerk gebore is uit die

87

Uit die verhaal van die kerk word duidelik "...how, for the most part, the Church failed to bring about salvation, but instead ushered in the modern secular - at first liberal, and finally nihilistic - world." (Milbank, 1990:381-2) Milbank (1990:433) meen dat die mislukking van die kerk die weg geopen het vir 'n nog meer naakte legitimasie van geweld as wat binne die antieke rede moontlik was: "For once purely sacramental and charitable bonds alone had failed to uphold community, then the aid of new legal forms had to be sought: forms thoroughly desacralized through the impact of Christianity itself."

self-prysgawe van Christus aan die kruis, en omdat die kerk daarom gebou is op 'n ontologie van vrede wat neerslag vind in 'n praxis van vergifnis en versoening. Dit moet toegegee word dat die kerk inderdaad sy hele praxis (behoort te) bou op die ontologie van vrede, en dat daar in die kerk se hoop die oortuiging is dat die "ontologie van geweld" 'n tussenspel is in God se goeie skepping, sodat dit eendag deur vrede oorwin sal word. Maar ook die kerk self is in hierdie bedeling altyd, soos sy geskiedenis duidelik maak, 'n dubbelkantige saak.

Die kerk staan, in 'n reformatoriese perspektief, nie sonder meer binne die ontologie van vrede nie, maar in die spanningsveld tussen hierdie wêreld se ontologie van geweld en die Christelike geloof se ontologie van vrede. In hierdie spanningsveld moet die kerk bewus wees van die manier waarop sy eie tradisie keer op keer gekompromitteer word deur die mags- en geweldspel van hierdie wêreld. 'n Ontkenning hiervan moet noodwendig tot 'n triomfalistiese perspektief op die kerk lei, iets wat 'n mens tog, ten spyte van Milbank se kritiek op die mislukking van die kerk, agter sy verlange na 'n omvattende Christelike tradisie en die teologie as koningin van die wetenskappe kan vermoed.

Ook wat die kerk betref, sou 'n mens dus kon sê dat Milbank die eskatologiese voorbehoud nie ernstig genoeg opneem nie. Waar Martin tereg klem lê daarop dat die kerk ook gevorm word deur sy omgang met die *civitas terrena*, en daarom ook vervorm word deur die spel van mag en eiebelang, maak Milbank reglynige verbintenis tussen die kerk en die *civitas Dei*. Dit hang ten nouste saam met sy kritiese houding teenoor die teologie van Luther, en sy gevolglike onvermoë om daarom Luther se *simul justus et peccator* na te spreek.<sup>88</sup> Dit is juis die Lutheraanse besef dat die kerk mense is wat tegelyk geregverdig en sondaars is, wat die weg open vir die kerk om ook ernstig te luister na kennis wat van buite die kerklike tradisie kom. Hier kan ook gewys word op Van Ruler se pneumatologiese benadering. Milbank se

Milbank se kritiese afstand van die reformatoriese teologie, en sy kritiese houding teenoor die Lutheranisme, spreek uit sy hele werk. Vgl byvoorbeeld die wyse waarop hy die Lutheraanse tradisie sien as die voorloper van Heidegger se opvatting van "outentieke skuldig-wees" (Milbank, 1990:301); of die implisiete kritiek op Luther se siening van die verhouding tussen wet en vergifnis (1990:172).



benadering tot die tradisie werk met die inkarnasie as sentrale motief en kan juis daarom nie regtig die Fragwürdigkeit van die kerk volkome ernstig opneem nie.

Dit gaan hier om meer as net 'n kwessie van teologiese interpretasie. Die vraag is of Milbank genoeg erns maak daarmee dat Augustinus se visie op die kerk self 'n negatiewe nawerking in die geskiedenis gehad het. 'n Kritiese lesing van Augustinus se *Civitas Dei* moet die mate waarin dit aanleiding gegee het tot 'n Middeleeuse kerklike triomfalisme, tot die verskrikkinge van die Inkwisisie en die vervolging van ketters ernstig opneem (Küng, 1995:291-292). Milbank se lesing van die *Civitas Dei* verdiskonteer nie hierdie aspek nie en gee daarom aan die Christelike tradisie 'n soort absoluutheid en afgeslotenheid wat op die duur nie versoenbaar is met die tradisie self nie.<sup>89</sup>

Aan die ander kant kan die waarde van Milbank se benadering nie misken word nie. Sy siening van die Christelike tradisie bied verskeie gesigspunte wat ook deur die gereformeerde teologie ernstig opgeneem behoort te word, veral in die lig van die probleme met die gereformeerde tradisie-beskouing wat in die vorige hoofstuk bespreek het. Hieronder kan die volgende aangedui word:

- i. Milbank lê baie klem op die verweefdheid van tradisie en gemeenskap, sodat hy 'n ruimer visie op die tradisie ontwikkel as die dun lyn van "Skrifbeginsels" wat so 'n groot rol speel in die gereformeerde tradisie-beskouing. Vir Milbank is "beginsels" en "leerstellings" slegs sinvol in die nouste samehang met die Christelike metanarratief en die kerklike praktyk wat deur daardie narratief gedra word. Hierdie omvattende visie op tradisie sal ook in 'n gereformeerde tradisie-beskouing verdiskonteer moet word, veral as Van Ruler se standpunt ernstig opgeneem word dat die groot ontologiese vraagstukke van die katolieke tradisie nie vanuit die reformatoriese soteriologie beantwoord moet word nie.
- ii. Sodra 'n omvattende visie op tradisie egter aanvaar word, word die verhouding met die empiriese sosiale wetenskappe problematies. Hoewel Milbank se afwysing van

89

Oor die nawerking van Augustinus se teologie in die Inkwisisie kan Praamsma (1979:140) gelees word.

hierdie wetenskappe nie nagevolg hoef te word nie, moet die kritiese vraag tog gestel word of dit moontlik is om 'n openheid vir die sosiale wetenskappe te hê sonder om daarmee die eie aard van die Christelike geloofstradisie prys te gee. Kan 'n mens – teenoor Milbank – 'n sekere selfstandigheid aan empiriese gegewens toeken sonder om die Christelike tradisie te vervlugtig tot 'n privaat-saak wat eintlik geen impak meer op ons werklikheidsbeskouing het nie?

Hierdie vraag sal nou verder gevoer word aan die hand van 'n volgende teologiese benadering tot die sosiologie: die poging om teologie en sosiologie *naas* mekaar te plaas as twee dissiplines wat elk 'n eie terrein en geldigheid het.

## 2.4.2 Teologie en sosiologie as geldige gesigspunte naas mekaar

In hierdie gedeelte sal twee voorbeelde bespreek word van 'n poging om tot 'n sinvolle terreinskeiding tussen teologie en sosiologie te kom. Die eerste is dié van Helmut Gollwitzer, wat werk met 'n teenstelling tussen “godsdienst” en “geloof”. Die tweede voorbeeld kom uit 'n debat wat in Nederland gevoer is oor die verhouding tussen teologie en sosiologie.

### 2.4.2.1 Gollwitzer: Godsdienst teenoor geloof

Gollwitzer (1980:9) meen dat dit vir die teologie noodsaaklik is om aan die insigte van die sosiologie aandag te gee. Tog handhaaf hy 'n duidelike onderskeid tussen teologie en sosiologie, in die veronderstelling dat die sosiologie “van buite” na die godsdienst kyk, terwyl die teologie meer “van binne” kyk.<sup>90</sup> Daarom is die godsdienstsosiologie 'n deskriptiewe wetenskap, terwyl die teologie meer hermeneuties is: dit wil die selfverstaan van die Christelike godsdienst krities artikuleer.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> "Religionssoziologie und Theologie verhalten sich zueinander wie die Außensicht und die Innensicht des gleichen gesellschaftlichen Phänomens." (Gollwitzer, 1980:59)

<sup>91</sup> "Sie interpretiert aktualisierend die kanonischen Überlieferungen und dies zum Zwecke der Gegenüberstellung des Sollens und des empirischen Ist der Gruppe, also kritisch." (Gollwitzer, 1980:59-60)



Die tipering van die godsdienssosiologie as "Außensicht" beteken geensins dat Gollwitzer die dissipline geringskat nie. Hy probeer ernstig om 'n antwoord te vind op die vrae wat die godsdienssosiologie stel, en meen dat die sosiologie die teologie veral kan help om te besin oor die vraag in hoeverre die empiriese gestalte van die kerk 'n geldige uitdrukking is van dit wat die teologie bely die kerk behoort te wees. Daarom meen Gollwitzer dat die *ideologie-kritiese* aanpak van die godsdienssosiologie van besondere waarde vir die teologie is. Die sosiologie kan help om die teologie te bring tot 'n "Ideologieverdacht". Kerklike spreke moet telkens weer geïnterrogateer en oordink word (Gollwitzer, 1980:71), in die besonder met die oog op die "gesellschaftlichen Funktionen und Effizienzen" van godsdienstige opvattinge (Gollwitzer, 1980:67).

Wat die godsdienssosiologie dus vir Gollwitzer kan bydra tot die teologie, is 'n hermeneutiek van agterdog<sup>92</sup> - agterdog oor die rol wat sosiale konteks en funksie in die godsdiens speel; agterdog oor die teoloog (en kerk) se neiging om sy institusionele belange ook apologeties in beskerming te neem; en agterdog oor 'n mens se neiging om sy eie standpunte en vroomheid te verdedig (Gollwitzer, 1980:69). Hierdie agterdog moet voer tot 'n radikale hermeneutisering van die teologie (wat Gollwitzer ook begrond in die teologiese stelling dat God se Woord altyd slegs op die lippe van sondige mense gehoor word) en tot 'n besef van die maatskaplike verantwoordelikheid van die teologie, asook kritiek op die institusionele vorme wat die Christelike kerk aanneem (Gollwitzer, 1980:72).

Dit alles beteken egter geensins dat Gollwitzer onkrities staan teenoor die sosiologiese "Außensicht" nie. Sy kritiek is veral gerig teen die manier waarop die begrip "godsdiens" as eenheidsbegrip gebruik word om 'n wye verskeidenheid van fenomene uit verskillende situasies en kulture te beskryf. Hy wys daarop dat selfs vir die Christelike godsdiens die eenheid van die kerk 'n eskatologiese begrip is wat nooit empiries vasstelbaar is nie - wat empiries na vore kom, is die oneindige verskeidenheid binne die Christelike kerk (Gollwitzer, 1980:22). Des te meer kan die Christelike godsdiens nie sonder meer onder dieselfde noemer as ander godsdienste gebring word nie. Gollwitzer (1980:22) vind dit

<sup>92</sup>

Vgl ook O'Dea (1966:80) se siening van die onthullende funksie van godsdienssosiologie: "The sociology of religion, as our analysis has shown, reveals this kind of significant latent level beneath the external appearances of diverse kinds of religious phenomena."

verbasend dat selfs teoloë "godsdiens" as algemene eenheidsbegrip gebruik "...als entspreche diesem Singular irgendeinde aufweisbare Realität."

Vir Gollwitzer is hierdie gebruik van die begrip "godsdiens" die eintlike rede waarom die godsdienssosiologie alle godsdienste oor dieselfde kam skeer. Die godsdienssosiologie kom oënskynlik op grond van sy empiriese studie tot die gevolgtrekking dat alle godsdienste basiese grondtrekke in gemeen het, en dat dit dieselfde basiese sosiale funksie vervul - maar in werklikheid is die "konklusie" eintlik die vooronderstelling waarmee die godsdienssosiologiese studie van meet af aangepak word.<sup>93</sup> Die feit dat die godsdienssosiologie met 'n abstrakte begrip "godsdiens" werk, bring verder mee dat die sosiale funksies wat dit aan die godsdiens toeken, ten diepste formele veralgemenings is (Gollwitzer, 1980:63). Dit laat volgens Gollwitzer (1980:64) vrae ontstaan oor die godsdienssosiologie se vermoë om die Christelike godsdiens werklik in diepte te begryp.

Gollwitzer (1980:64) wys daarop dat die Christelike teologie self 'n ingrypende godsdienskritiek ken. Hy sluit aan by die neo-ortodokse onderskeiding tussen godsdiens en geloof, waarvolgens die Christelike godsdiens wel soos enige ander godsdiens vir kritiek vatbaar is, maar hierdie kritiek nog nie die geloof onder verdenking hoef te bring nie.<sup>94</sup> Die kritiese perspektief van die godsdienssosiologie kan dus gebruik word in aansluiting by die teologiese godsdienskritiek, maar dit kan nie werklik lig werp op die evangelie en die Christelike geloof nie; net so min as wat dit die geloof kan bevraagteken.

Daarom is die godsdienssosiologiese perspektief, by alle waarde wat dit kan hê, tog vir Gollwitzer 'n reduksie van die evangelie. Die formele konsepte waarmee dit werk, kan op geen manier reg laat geskied aan die Christelike geloof nie.<sup>95</sup> Dit beteken nie dat

<sup>93</sup> "Unversehens hilft er vorauszusetzen, was doch erst zu beweisen wäre, daß es nämlich diesen Gegenstandsbereich als einen absonderbaren und in den verschiedensten Kulturen als übereinstimmend identifizierbaren Tatsache gibt." (Gollwitzer, 1980:23)

<sup>94</sup> In 'n voetnoot haal Gollwitzer (1980:49-50) P Lagarde met instemming aan: "Das Wort Religion ist im entschiedensten gegensätze gegen das in der ...Kirche geltende Wort glauben eingeführt, und setzt überall die deistische Kritik des allgemein Christliches Offenbaringsbegriffs voraus."

<sup>95</sup> Só sê hy ook ten opsigte van Otto se opvatting van die heilige en van die numeuse Godservaring: "Das Betroffensein vom Verkündigungswort und die im Leben mit diesem gemachten Erfahrungen können nicht auf den Nenner der numinosen Erlebnisse gebracht werden." (1980:13)



Gollwitzer die godsdienssosiologie vra om die teologie se gesigspunt op die geloof te aanvaar nie, maar wel dat die godsdienssosiologie die selfverstaan van die Christelike geloof (met die godsdienskritiese implikasies daarvan) ernstig moet opneem.<sup>96</sup>

Volgens Gollwitzer moet die teologie ernstig luister na die godsdienssosiologie, maar tog vashou aan sy eie, transendente begronding in die openbaring van God. Hoewel die openbaring nie empiries bewys kan word nie, kan die teologie nie die geloof in die openbaring van God prysgee nie (Gollwitzer, 1980:74). Dit is dan ook nie net die teologie wat kennis moet neem van sosiologiese kritiek nie; die teologie kan die godsdienssosiologie ook aan selfkritiek help:

"Die theologische Gegenfrage zielt auf Ausräumung des heimlichen (pseudo)-theologischen Restes oder einer entsprechenden Motivation in Soziologen."  
(Gollwitzer, 1980:67)

Gollwitzer se perspektief lê in belangrike opsigte nader aan die gereformeerde tradisie as dié van Milbank. Hy erken die selfstandigheid van die sosiologie as empiriese dissipline en poog nie om die teologie tot omvattende meta-diskoers vir ander dissiplines te verhef nie. Aan die ander kant kom hy op vir die eie aard van die Christelike geloof en die teologie en weier hy om die teologie uit te lewer aan 'n sosiologiese reduksionisme. Verder kan dit gestel word dat Gollwitzer se perspektief ook ruimte laat vir 'n kritiese perspektief op die kerk self, gesien die ideologie-kritiese rol wat hy aan die sosiologie toeken, maar ook die klem wat hy op 'n teologiese godsdienskritiek lê.

Gollwitzer se benadering roep kritiese vrae op. Die belangrikste vraag is of sy radikale teenstelling tussen "godsdiens" en "geloof" werklik aanvaar kan word. Reduseer so 'n teenstelling nie "geloof" amper noodwendig tot 'n privaat-aangeleentheid wat dan teenoor

96

Dit moet volgens Gollwitzer (1980:71) gebeur "...gerade indem die soziologische Wahrheitsfrage nicht die nach der Wahrheit der christlichen Aussagen ist, sondern die nach der wahren Funktion der Aussagen für die Aussagenden als lebendige Menschen mit realen Interessen." Die sosioloog O'Dea (1970:221) het 'n oog daarvoor dat juis die sosiologie geneig is om die konkrete mens uit die oog te verloor: "The human person, neither a mere object of observation nor a conceptual or statistical abstraction, but a conscious agent capable of interiority and freedom - an open concentrate of existence - was somehow lost from sight." Hy wyt dit ten dele aan die positivistiese kennismodel, waarvolgens die mens net as manipuleerder van sy omgewing gesien word: "Such a man, of course, does not exist; he is merely the positivistic theory of cognition writ small." (1970:229)

die “publieke” aspek van die kerk (institutionalisering) gestel word nie? Milbank verwerp die privatisering van geloof en wil die geloof in die nouste samehang met die kerk as historiese geloofsgemeenskap verstaan. Sy perspektief, sou ‘n mens kon sê, is meer “katoliek” in die sin dat dit die *civitas Dei* feitlik heeltemal met die sigbare kerk vereenselwig. Gollwitzer se perspektief is meer reformatories, omdat hy duidelik huiwerig is om die sigbare kerk (‘godsdienst’) te nou met geloof en evangelie te assosieer.

Dit is ongetwyfeld só dat daar binne die reformatoriese perspektief altyd ‘n teenstelling tussen kerk en evangelie gemaak word, omdat die kerk nooit sonder meer die weerspieëling is van die boodskap van die evangelie nie. Maar hierdie teenstelling is nie die enigste manier waarop oor die verhouding kerk-evangelie gedink kan word nie. Die Christelike geloof is onlosmaaklik aan die kerk as geloofsgemeenskap gekoppel; dit is ‘n “publieke” saak wat duidelike sosiale vorme aanneem. Daarom is dit ‘n vraag of ‘n mens “geloof” en “godsdienst” so strak teenoor mekaar kan stel soos Gollwitzer dit doen.

Die skerp onderskeid gee die indruk dat Gollwitzer ten opsigte van die sosiologiese ideologie-kritiek ‘n duidelike grens wil trek: aan die Christelike godsdienst mag julle raak, maar aan die geloof nie! Dit bring die probleem wat ten opsigte van die gereformeerde teologie aangedui is, weer na vore: dat ‘n sekere aspek van die Christelike godsdienst buite bereik van ‘n empiriese sosiologiese analise geplaas word in ‘n “onaantastbare” sfeer. Die probleem is dat die godsdienstsosiologie hierdie veilige sfeer nie respekteer nie, maar hierdie geloofsopvattinge betrek by sosiologiese analyses. Indien die teologie sosiologiese analyses ernstig opneem, kan dit sekerlik nie beperkinge stel op watter aspek van die godsdienst geanaliseer kan word en watter nie. Die probleem wat sosioloë met so ‘n benadering het, kom na vore in die Nederlandse debat wat nou bespreek sal word.

#### **2.4.2.2 ‘n Gesprek tussen sosioloë en teoloë in Nederland**

In Nederland het daar ‘n gesprek oor die verhouding tussen teologie en sosiologie, met spesifieke verwysing na die sekularisasie-vraagstuk, plaasgevind met ‘n simposium wat in 1990 aan die Vrije Universiteit te Amsterdam plaasgevind het. Drie teoloë en drie sosiale wetenskaplikes het deelgeneem. Die referate wat by dié geleentheid gelewer is, is



gepubliseer onder die titel: ***Verborgen God of lege kerk? Theologen en sosiologen over secularisasie*** (Kampen 1991). Hierop word gereageer in die boek ***Eén teen één is twee. De verhouding tussen theologie en sociologie*** (Kampen 1993), wat bewerkte tekste van referate van JBG Jonkers (sosioloog) en G Manenschijn (teoloog) bevat. Die referate is gelewer by die "Civitasdagen" van die Teologiese Universiteit van Kampen, in 1992. Hier word slegs die hooftrekke van die gesprek weergegee.

In die eerste referaat by die simposium van 1990 wys Van Harskamp (1991:9) daarop dat die teologie en sosiologie mekaar nodig het, maar dat daar skaars sprake is van samewerking. Hy wil homself op die gebied tussen die dissiplines waag ten spyte van die probleme wat so 'n poging noodwendig meebring.<sup>97</sup> Sy probleem met die sosiologie is dat dit die samelewing gebruik as die omvattende interpretasie-kader vir alle sosiale fenomene.<sup>98</sup> "Die" samelewing is egter geen wetenskaplike gegewe nie, maar 'n "quasi-religieuse projectie" (Van Harskamp, 1991:17). Dit blyk dat sy analise hier ooreenkomste toon met dié van Milbank. Vir Van Harskamp (1991:18) is die implikasie hiervan dat die godsdienstsosiologie se uitsig op die godsdienstige verwysingsraamwerk belemmer word deur die kwasi-religieuse aard van die begrip "samelewing".

In sy reaksie op Van Harskamp sê Dobbeleare (1991:29) dat die sosiale sisteem slegs 'n teoretiese konstruksie is en dat die sosiologie daarom bewustelik slegs 'n deel-perspektief op die werklikheid het. Die sosiologie belig menslike gedrag slegs insoverre as wat dit sosiaal bepaald is. Hy wys op die verskil tussen teologie as normatiewe wetenskap en die sosiologie as empiriese wetenskap,<sup>99</sup> en konkludeer:

<sup>97</sup> Die aard van die probleme teken hy só: "Voor de (godsdienst)socioloog zullen die wellicht te maken hebben met de argeloze, soms zelfs neerbuigende manier waarop theologen met sociologische begrippen en met de sociale werkelijkheid omgaan; voor de theoloog zullen die te maken hebben met de niet altijd doorziene fundamentele vooronderstellingen die de sociale theorie en de godsdienstsociologie hanteren." (Van Harskamp, 1991:10)

<sup>98</sup> Hy sê dat die sosiologie veronderstel "...dat 'mens-zijn' alleen mogelijk is en zich alleen verwerkelijkt in 'de' maatschappij... Godsdienst kan dan ook niet meer dan een bij-verschijnsel, een 'epifomeen' van 'de' maatschappij zijn." (Van Harskamp, 1991:17)

<sup>99</sup> "De sociologie is inderdaad een kind van het wetenschappelijk denken en heeft dus een methodologie om het samenlevingsgebeuren te verklaren totaal tegengesteld aan de theologie. Maar beide verklaringen sluiten elkaar tog niet uit." (Dobbeleare, 1991:30) 'n Bietjie verder op dieselfde bladsy vra hy die volgende vraag na aanleiding van Van Harskamp se analise: "Kan een theoloog dan het verschil niet zien tussen godgeleerdheid en empirische menswetenschappen?"

"Wat sosiologen willen doen is feiten vasstellen, relaties leggen tussen feiten, deze in een theoretisch kader plaatsen en ze zodoende pogen te verklaren. Als men wil tegenargumenteren dan moet men ofwel op andere feiten wijzen en zo de teorie falsifiëren, ofwel aantonen dat de aangehaalde feiten theoretisch foutief geïnterpreteerd werden." (Dobbeleare, 1991:32)

Die verskil tussen Van Harskamp en Dobbeleare lê dus veral daarin dat Van Harskamp as teoloog meen om die basiese vooronderstellings van die sosiologie te kan kritiseer. Dobbeleare wys dié poging egter af omdat 'n empiriese wetenskap volgens hom nie vanuit 'n normatiewe wetenskap bevraagteken kan word nie. Dit beteken dat die fundamentele kritiek op sosiologiese veronderstellings (wat ook by Milbank gevind word), hier sonder meer afgewys word. Dié afwysing word gebaseer op die onderskeid tussen deskripsie en preskripsie, wat self aan die Weberiaanse sosiologie ontleen word.<sup>100</sup>

Dit blyk dus dat Dobbeleare hier in 'n sin in 'n sirkel redeneer. Elders in sy bydrae verwys hy na die werklikheid dat sosiologiese teorieë wel (soos Van Harskamp beweer) ideologies gebruik kan word - maar hy meen dat dit 'n taak vir die kennissosiologie is om te onderskei tussen die suiwer wetenskaplike gebruik en 'n ideologiese misbruik van die sosiologie (Dobbeleare, 1991:31). Dit impliseer dat die kennissosiologie oor 'n neutrale maatstaf beskik om te onderskei tussen "ideologie" en "suiwer wetenskap". Die vraag is of die kennissosiologie sy eie ideologiese wortels kan blootlê.

In die daaropvolgende bydrae van Berkhof word die sosiologie as gedragswetenskap verdink van 'n onvermoë om 'n dieptepeiling van die probleem van sekularisasie te doen (Berkhof, 1991:45). Berkhof wil hiervoor onder meer na die psigologie, maar veral na die teologie kyk.<sup>101</sup> Hy aanvaar die sosiologie as empiriese wetenskap, maar beskou dit juis as die beperking daarvan. Hierdie siening, dat die teologie "dieper" kan kyk in die

<sup>100</sup>

Van Harskamp & Tennekes (1991:145) sê in hulle samevatting van die hele gesprek: "...dat theologen de neiging hebben om te vinden dat ook in de zuivere feiten en beschrijvingen altijd normatieve momenten meeklinken." Dit is 'n vraag of teoloë nie meermale korrek is in hulle aanvoeling dat empiriese deskripsie nie so neutraal is as wat gepretendeer word nie.

<sup>101</sup>

Oor die sosiologie sê Berkhof (1991:45): "We kunnen daarmee onze kennis in horizontale richtingen eindeloos uitbreiden. Maar we kunnen daarmee geen dieptepeilingen doen."



werklikheid van geloof en godsdiens as die sosiologie, kom meermale voor (en lê ook implisiet opgesluit in die onderskeid tussen geloof en godsdiens soos dit onder meer by Gollwitzer voorkom).<sup>102</sup> Laeyendecker (1991:61) verwerp dit egter met mening. Hy meen dat 'n mens nie te vinnig oor "diepte" moet praat terwyl jy aan die empiriese gegewens verbygaan nie, 'n standpunt wat hy by herhaling beklemtoon.<sup>103</sup> Hoewel hy toegee dat daar dimensies van die bestaan is wat nie vir sosiologiese analise toeganklik is nie, bly dit vir hom 'n vraag of die teologie daartoe toegang het.

Nogtans meen Laeyendecker dat gesprek tussen die teologie en sosiologie vir die teologie noodsaaklik is. Só 'n gesprek kan teoloë onder meer help om die verband tussen bepaalde teologiese opvattinge en 'n bepaalde maatskaplike konteks beter te verstaan, sonder dat daarmee gepretendeer word dat die sosioloog die finale antwoorde op sosiale vrae kan bied. Veral oor die geldigheid van kerklike leer kan die sosiologie geen uitsprake maak nie; daar kan hoogstens gewys word op 'n samehang tussen die inhoud van die leer en bepaalde sosiale faktore (Laeyendecker, 1991:56).<sup>104</sup> Terselfdertyd meen Laeyendecker dat teoloë en sosioloë in 'n gesprek verhelderend op mekaar se denke kan inwerk.<sup>105</sup>

Berkhof se bewering dat die teologie "dieper" kan kyk as die sosiologie kan inderdaad moeilik gebruik word as uitgangspunt vir 'n gesprek tussen die twee dissiplines. Dit laat egter die vraag ontstaan as 'n mens terugkyk na Van Harskamp en Milbank se tipe kritiek op die sosiologie: berus dit nie ook op die (implisiete) veronderstelling dat teoloë die

<sup>102</sup> In die oorsig oor die gesprek sê Van Harskamp & Tennekes (1991:145): "De simpele vraag is: peilt één van beide vakken dieper dan de ander? Anders gezegd: ziet de theologie een dieper gelegen object dan de sociologie?"

<sup>103</sup> "De theologie moge vanuit haar zelfverstaan claimen dat zij een diepere dimensie van zin en betekenis ter sprake kan brengen. Maar het wordt riskant als zij daarbij te snel voorbijgaat aan wat er aan empirische constatering beschikbaar is." (Laeyendecker, 1991:63)

<sup>104</sup> Hy sê ook: "...de empirische vaststelling dat de verbanden er zijn, beslist niet over de geldigheid van de geloofsinhoud, maar zij werpt er wel een helder en soms verrassend licht op." (Laeyendecker, 1991:59)

<sup>105</sup> "Dat gesprek is, zoals elk multidisciplinair gesprek, nog moeilijk genoeg. De eigen aard van de betrokken disciplines en specialismen moet worden gerespecteerd. Er moeten geen pogingen worden gedaan om het eigen arsenaal op te dwingen... Maar men moet wel proberen de eigen probleemstelling in het licht van de resultaten van de anderen te herformuleren, zoals omgekeerd de eigen bevindingen op anderen aanvullend of corrigerend moeten kunnen werken." (Laeyendecker, 1991:60)

sosiologie beter begryp as die sosioloë self nie? Is Laeyendecker dan nie korrek as hy teoloë daarvan verdink dat hulle te gou by die dieptedimensie wil uitkom om so aan die empiriese gegewens verby te gaan nie? Die omgekeerde vraag kan natuurlik ook gestel word: meen sosioloë nie dalk om 'n *sosiale* dieptedimensie van die geloof bloot te lê waarin die teologie onvoldoende insig het nie?

Dieselfde vraag kom na vore by die bydrae van Häring. Hy pleit vir 'n kritiese korrelasie tussen teologie en sosiologiese teorie en waarsku teen 'n amateuristiese teologiese kritiek op die sosiologie (Häring, 1991:68). Maar terselfdertyd beweer hy: "Met het oog op de laatste en onuitsprekelijke werkelijkheid zelf moeten sociologische processen als voorlopig worden beschouwt." (Häring, 1991:72)<sup>106</sup> Häring pleit vir 'n geloof en teologie wat profeties gerig is op die koninkryk van God (as humanisering van die mens se leefwêreld), en konstateer: "Op zich hebben profeten weliswaar God, maar geen godsdienst nodig." (1991:85) Só onttrek hy die profetiese Christelike geloof aan sosiologiese kritiek, omdat die sosiologie net met die godsdien as maatskaplike fenomeen te doen kan hê. Hoewel Häring voorbehoude het oor die onderskeid tussen geloof en godsdien,<sup>107</sup> beweeg sy denke nog steeds binne die godsdienkritiese raamwerk van daardie onderskeid.

Dit is juis op hierdie godsdienkritiese toonaard van Häring se referaat dat Tennekes reageer. Hy wys op die eenheid tussen Christelike geloof en godsdien. Die Christelike geloof kan volgens hom nie losgemaak word van die Christelike godsdien nie, omdat die verhaal van Jesus en alles wat daarmee saamhang in die godsdienstradisie deurgegee word (Tennekes, 1991:95).<sup>108</sup> Tennekes vrees klaarblyklik dat Häring aan 'n "profetiese

<sup>106</sup> Hieronder verstaan Häring veral die aanwesigheid van God en die koms van sy koninkryk: "Wij moeten ermee rekenen dat God en zijn rijk, voorzover zij verborgen aanwezig zijn, met behulp van de sociologie noch kunnen worden ontdekt noch gefalsifieerd." (Häring, 1991:77)

<sup>107</sup> "Nu lijkt me het abstract alternatief tussen (niet-christelijke) godsdiensten en (christelijk) geloof nauwelijks verdedigbaar te zijn. Tog is de tegenstelling tussen religie en geloof voor ons van heuristische en preciserende waarde." (Häring, 1991:79)

<sup>108</sup> Tennekes (1991:93) probeer tog om sover as moontlik die sin van so 'n onderskeid te verstaan: "Vanuit sociologisch perspectief gezien kunnen we immers constateren dat dit onderscheid (en de daarmee gegeven noodzaak van een profetiese kritiek op wat mensen van het christelijk geloof hebben gemaakt) iets is dat klaarblijkelijk eigen is aan de christelijke godsdienst als empirisch fenomeen." Tog verwys hy uiteindelik daarna as: "...een onderscheid die ik zelf liever niet zou willen maken omdat ik het alles bij elkaar meer verwarrend dan verhelderend vind." (Tennekes, 1991:94)



geloof" 'n soort vryheid ten opsigte van maatskaplike beïnvloeding wil gee, waardeur so 'n geloof verhef word bo sosiologiese kritiek. Daarom sê hy: "Profeten zijn gewoon mensen en profetie is een concreet maatschappelijk gebeuren." (Tennekes, 1991:97)<sup>109</sup> Uiteindelik wys Tennekes (1991:106) daarop dat geloof by Häring weinig meer kan wees as 'n soort gemarginaliseerde "privé-inspiratie". Geloof moet, sosiaal gesproke, vorm kry in godsdienste en daardie vormgewing is altyd ambivalent. Hoewel die sosiologie die ambivalensie kan belig, kan niks die geloof in hierdie wêreld vrymaak daarvan nie.<sup>110</sup>

Die belang van godsdienste (as geïnstitusionele geloof) kom ook na vore in die reaksie van Dekker op die referaat van Houtepen. Houtepen meen dat die Verligting en die daaropvolgende sekularisasieproses vir die Christelike geloof veel wins gebring het.<sup>111</sup> Hoewel hy ook kritiek het op die moderne Westerse kultuur, meen hy tog dat 'n "...optimistiese solidariserende van die teologie met die kultuur..." moontlik is, mits dit nie lei tot 'n "...naïewe assimilatie" nie (Houtepen, 1991:114). Daar moet vanuit die teologie kritiek gelewer word op die "faustiese" aard van ons kultuur. Dit gaan dus vir Houtepen om die soeke na die sin van die Christelike geloof in die gesekeulariseerde kultuur - anders gestel, om die soeke na voetspore van God in ons sekulêre wêreld. Anders as Häring meen Houtepen (1991:120) dat hierdie soeke slegs kan afspeel "...binnen een hermeneutische gemeenschap, een vertelgemeenschap van het Rijk Gods."

Ten spyte van hierdie klem sê Dekker (1991:123) dat Houtepen, soos baie ander teoloë, die noodsaak van institusionele van die Christelike godsdienste onderskat. Hy beweer dit op grond daarvan dat Houtepen sekularisasie net bespreek onder die gesigspunt van

109

Hy stel dit ook só: "...sociologisch gezien zijn er geen empirische vormen van christelijk geloof die voor allen voordeel brengen en niemand schade toebrengen; er is geen empirisch christendom waarvan de praxis volstrekt geloofwaardig is en geen verhullende en onrecht bestendige functies heeft. Er is al helemaal geen christendom dat de juiste verklaring van onrechtvaardige maatschappelijke verhoudingen in pacht zou hebben." (Tennekes, 1991:100)

110

"Als wij godsdienst slechts als een negatieve categorie hanteren, kunnen we geen recht doen aan de ambivalente situatie waarin we als christen verkeren. Het is een situatie waarin we enerzijds proberen ons leven onvoorwaardelijk toe te vertrouwen aan God, maar tegelijkertijd alles doen om aan die onvoorwaardelijkheid te ontkomen." (Tennekes, 1991:99)

111

"...er kunnen aan de Verlichting en aan het daarin meekomende secularisatieproces heel wat positieve effecten worden toegeschreven, die ook het christendom niet blijken te misstaan... Wie zou willen beweren, dat die ontwikkeling in strijd is met diepste intenties van deze traditie?" (Houtepen, 1991:110)

verminderde godsdienstigheid by mense ('n individualistiese benadering); terwyl dit vir die sosioloë gaan om die verminderde invloed van godsdiens in die samelewing. Daarom is Houtepen se oplossing ook meer op mense se godsdienstigheid gerig as op die institusionele godsdiens.<sup>112</sup> Dekker (1991:133) meen dat geïntitutionaliseerde godsdiens in 'n gesekulariseerde konteks van groot belang is. Juis omdat mense nie meer in die breë samelewing steun vir hulle geloof ontvang nie, word die steun van 'n bepaalde sosiale instelling onontbeerlik. Hierdie visie hang ook vir hom saam met die gesigspunt dat geloof nie 'n privaat-saak behoort te wees nie:

"Als het ons niet primair gaat om de relatie tussen God en individuele mensen, maar om de in de samenleving aanwezige godsdienst als sociaal systeem, dan moeten we wel grote nadruk leggen op de noodzaak van kerken en kerkelijke organisaties." (Dekker, 1991:133)<sup>113</sup>

In sy bespreking van die simposium dui Jonkers aan dat die verhouding tussen teologie en sosiologie vol konflik was, asook vol teologiese agterdog teenoor die godsdienssosiologie (1993:16). Die gesprek tussen die twee dissiplines het moeisaam verloop, by tye heeltemal doodgeloop en is tans nog uiters problematies (1993:18). Ook die genoemde simposium oor sekularisasie is vir Jonkers 'n duidelike teken dat die konflikte nog nie opgelos is nie (1993:19). Jonkers self dui 'n tweeledige funksie aan wat die sosiologie vir die teologie kan hê: ontmaskering en kontekstualisering (1993:22-23). As voorbeeld van 'n "ontmaskering" lewer hy kritiek op die sosio-historiese bewysvoering wat Berkhof gebruik om aan te dui dat daar in die Europese kultuur 'n strukturele heiliging as deurwerking van die evangelie plaasgevind het (1993:19-22). Hy konkludeer dat dit riskant is vir teoloë om in hulle beredenering te steun op sosiale gegewens vir bewysvoering, omdat sulke gegewens maklik falsifieerbaar is (1993:25). Vir Jonkers is dit dan beter om 'n beroep te doen op mense se geloof, eerder as om op hierdie tipe bewysvoering te steun.

<sup>112</sup> Daarom praat Dekker (1991:134) van 'n "... onderwaardering van de betekenis van kerk en kerkvormen, ook met betrekking tot de secularisatieproces. En omdat het juist de sociologen zijn die daarvoor wel veel aandacht vragen, bewijst die eens te meer de noodzaak van een elkaar aanvullende samenwerking tussen theologen en sociologen."

<sup>113</sup> In hulle samevatting van die gesprek beaam Van Harskamp & Tennekes (1991:148) hierdie gesigspunt: "Er moeten daarom zowel in culturele als in sociaal-structurele zin 'geloofwaardigheids-structuren' in stand gehouden worden ..."



Terselfdertyd meen Jonkers dat die godsdienssosiologie nie ver kan kom in 'n verhouding met 'n "openbaringsteologie" nie. Dit beteken dat die teologie in sy verhouding met die sosiologie voor 'n dilemma staan. As die teologie gebruik maak van empiriese data vir bewysvoering word dit oopgestel vir falsifikasie. As die teologie egter kies om op geloof in die openbaring te steun, word gesprek onmoontlik. Dit bring Jonkers tot die konklusie dat teoloë liever nie die betekenis en relevansie van die eskatologiese geloof in God dwingend moet probeer bewys nie, maar dit liever moet vertolk volgens die eie aard van geloof (1993:29). Só 'n vertolking sal egter, vanuit die hoek van die sosiale wetenskappe gesien, altyd 'n sprong maak in die beredenering.<sup>114</sup>

Dit beteken dat geloof in die weg staan van 'n werklike gesprek tussen teologie en sosiologie. Omdat die sosiologie nie die "buite-talige werklikheid" as hipotese kan onderskryf nie, ontbreek 'n eksterne toetsingskriterium vir die gesprek. Wat hoogstens kan gebeur, is dat teoloog en sosioloog met mekaar se kennis gekonfronteer word en so by mekaar kan leer, en dat die sosioloog steeds die teoloog help met ontmaskering en kontekstualisering.<sup>115</sup> Jonkers meen ook dat 'n kritiese gesprek oor waardes en waardekeuses "louterend" kan inwerk - maar sy konklusie bly: "Laten we doorgaan met vrijen, doch maar niet trouwen." (1993:36)

Die basiese veronderstellings van die sosiologie as empiriese wetenskap word by Jonkers buite kritiek geplaas. Kritiek (ontmaskering) is vir hom iets waarmee die sosiologie die teologie kan help - maar daar is geen sprake daarvan dat die teologie - soos by Milbank en Van Harskamp - ook sosiologiese veronderstellings kan ontmasker nie. Dit wil voorkom asof die sosiologiese kennismodel vir Jonkers die kaart teken waarbinne die teologie geposisioneer moet word. Die teologie kan alleen sy pretensie om "dieper" te kyk, handhaaf indien daar 'n bepaalde sprong gemaak word - maar omdat die sosioloog die

<sup>114</sup> "Een theoloog kan niet opereren zonder de aanname van een goddelijke werkelijkheid, terwijl deze werkelijkheid, die op die aardse werkelijkheid inwerkt, empirisch noch te verifiëren noch te falsifiëren is. In de ogen van de socioloog maakt de theoloog altijd een sprong in de redenering..." (Jonkers, 1993:33)

<sup>115</sup> "Ontmaskering vooral daar, waar theologen het bestaan of de werking van het goddelijke of bovenaardse willen bewijzen in de sociale werkelijkheid. Contextualisatie teneinde de 'tekst' te kunnen laten oplichten in de huidige maatschappelijke situatie en de boodschap te kunnen situeren in de huidige cultuur." (Jonkers, 1993:35)

teoloog nie daardie sprong kan nadoen nie, kan die sosioloog ook geen uitspraak lewer oor die "dieper" kennis nie. Die "diepte" van die teologiese besinning kan dus nie vir Jonkers relevant wees vir die gesprek tussen teoloog en sosioloog nie.

Manenschijn (1993:40) begin sy referaat met opmerkings oor "angst voor sociale feiten", waarvan hy meen teoloë ook las het. Só sê hy dan ook van die teologiese deelnemers aan die reeds-genoemde simposium oor sekularisasie dat hulle apologeties reageer op die sosiaalwetenskaplike gegewens, eerder as om self vanuit 'n sosiaalwetenskaplike invalshoek te probeer dink (Manenschijn, 1993:42).<sup>116</sup> Hy stem Jonkers dan ook toe dat die sosiologie vir die teologie die funksie van ontmaskering kan vervul. Nogtans meen Manenschijn dat hierdie "diensverlening" nog maar net die oppervlak van die saak raak. Beide teologie en sosiologie is op verskillende wyses in die sosiale werklikheid geïnteresseerd. Daarom is die vraag wat presies onder die sosiale werklikheid verstaan word, belangrik, asook die metodologiese vraag na hoe die werklikheid waarheidsgetrou beskryf kan word (1993:43). Daarom wil Manenschijn self 'n bydrae lewer tot begrip vir die teologie en sosiologie se vraagstellings en veronderstellings. Dit bring hom tot die konklusie dat die bemiddeling tussen teologie en sosiologie met behulp van die filosofie gesoek moet word (Manenschijn, 1993:43). Hy dink hierby veral aan die sosiale filosofie en die filosofiese begripsanalise.

Vervolgens kom Manenschijn (1993:58) tot 'n onderskeid wat herinner aan dié van Gollwitzer: die verskil tussen die blik van buite af, en die blik van binne. Die verskil tussen hom en Gollwitzer lê egter daarin dat laasgenoemde die blik van buite aan die sosiologie gelykstel, en die blik van binne aan die teologie. Manenschijn sien dit egter as 'n onderskeid wat ook deur die sosiologie loop (hoewel hy ook die sosiaal-wetenskaplike visie veral sien as 'n blik van buite).<sup>117</sup> Enersyds is daar 'n sosiologie met 'n kataskopiese

---

<sup>116</sup>

Later teken Manenschijn die simposium só: "...van de hele bundel geldt dat de gesprekspartners met twee verschillende betogen bezig zijn, een sociaal-wetenschappelijk, respectievelijk een theologisch. Dat leidt ertoe dat de sociologen de theologen verwijten een immuniseringstactiek toe te passen, terwijl omgekeerd de theologen de sociologen beschuldigen van blikverengen." (1993:53) Uit die strekking van die hele referaat is dit duidelik dat Manenschijn self ook die betrokke teoloë van "immuniseringstactiek" verdink.

<sup>117</sup>

"Om voor wetenschappelijk te worden aangezien, zo is mijn indruk, neemt de sociologie vooral de externe waarnemingspositie in." (1993:82) Vir Manenschijn is dit egter 'n keuse wat die sosiologie



visie (waarin menslike sosiale gedrag van buite bekyk word en nie rekening gehou word met die motiewe en intensies van mense nie). Andersyds is daar 'n sosiologie met 'n anaskopiese visie wat vra na die "handelingsmotivaties van de mensen" (1993:59).

Manenschijn wys daarop dat hierdie twee perspektiewe verskillende "deelwerklikhede" oplewer, wat ook nie as komplementêr beskou kan word nie, omdat 'n mens dan 'n "geheelwerklikheid" sou moes veronderstel. So 'n geheelwerklikheid of oorkoepelende perspektief kan vermoed word, maar nooit bewys word nie. Daarmee dui Manenschijn aan dat die probleem met perspektief (of blikrigting) nie alleen tussen die teologie en sosiologie lê nie, maar ook *deur* die sosiologie (en selfs die natuurwetenskappe) loop.<sup>118</sup> Beide perspektiewe bied waardevolle kennis en moet nie teen mekaar afgespeel word nie; maar elkeen moet ook weet hoe om die ander se kennis te "lees" en na waarde te skat. Dit impliseer dat die teologie nie sosiaal-wetenskaplike kennis aan teologiese kritiek moet onderwerp nie, maar dit juis *as sosiaal-wetenskaplike* kennis ernstig moet opneem.

Volgens Manenschijn kan dit dan nie ontken word dat die kerk 'n objek is vir sosiologiese ondersoek nie (1993:82). Hy wil nie 'n teologiese pretensie dat die teologie die dieptedimensie van die geloof peil, terwyl die sosiologie slegs die oppervlak peil, aanvaar nie. Vanuit sy taal-analitiese gesigspunt is dit vir hom duidelik dat teologiese taal nie 'n beskrywende taalspel is nie, maar eerder 'n evokatiewe spel (soos die kuns) (1993:81). Daarom is die dieptedimensie van die geloof vir die teologie wesenlik net so onpeilbaar as vir die sosiologie - teologie en sosiologie is net verskillende perspektiewe op die uitwerking wat daardie onpeilbare diepte in die lewens van mense het.

Die sosiologie se keuse vir die "blik van buite" beteken vir Manenschijn dat dié wetenskap ook die beperkinge van sy posisie moet besef en oop moet wees vir perspektiewe vanuit die "blik van binne" (dus ook vanuit die teologie). Verder behoort die sosiologie krities te

---

maak ter wille van 'n bepaalde opvatting van wetenskaplikheid; vir Gollwitzer hang die kyk van buite noodwendig saam met die aard van die sosiologie.

<sup>118</sup>

"Het is het één of het ànder. Evenmin is het zo dat de keuze voor het ene perspektief een depreciatie van het andere moet inhouden of omgekeerd. Beide perspectieven hebben hun eigen waarde en geven op eigen wijze toegang tot een eigenstandige werkelijkheid en zijn op die manier geschikt elkaar te relativeren." (Manenschijn, 1993:60)

besin oor sy eie opvatting van "samelewing" as die horison waarbinne alle interpretasie plaasvind.<sup>119</sup> Dit impliseer egter nie vir Manenschijn (1993:85) 'n "teologiese" kritiek op die sosiologie nie, ook nie op sosiologiese positivisme nie, maar veeleer 'n filosofiese kritiek (wat wesenlik die taak van die sosiologiese selfkritiek behoort te wees).

Manenschijn verplaas die vraag na die verhouding tussen teologie en sosiologie na die vlak van die filosofiese vraagstelling. Die taal-analitiese denke moet die kaart teken waarbinne die sosiologie sowel as die teologie geposisioneer word. Die vraag is of die modernistiese kennismodel nie hier op 'n ander wyse beslissend gemaak word vir die posisie wat aan die teologie toegeken word nie. Nogtans moet toegegee word dat die wetenskapsteoretiese besinning wat binne die filosofie plaasvind, ongetwyfeld van groot belang vir hierdie diskussie is.

Uit die gesprek in Nederland blyk opnuut hoe belangrik dit is om insig te verkry in die wyse waarop die begrip "samelewing" in die sosiologie funksioneer. Die algemene aanvaarding dat dit 'n teoretiese konstruksie is, beteken dat sosiologiese interpretasies, soos Dobbeleare toegee, 'n deelperspektief op die werklikheid is en nie 'n omvattende perspektief nie. Dit beteken nie dat die empiriese gegewens wat 'n sosioloog na vore bring, van die tafel gevee kan word nie. As die vermoede dat "samelewing" 'n kwasi-religieuse projeksie is, dien as 'n immuniseringstaktiek teen die sosiale werklikheid, as 'n skans waaragter die teologie skuil, hou dit vir die teologie kwade gevolge in. Die angns vir sosiale feite waarna 'n teoloog soos Manenschijn verwys, kan veroorsaak dat die teologie bly vassteek in algemene en abstrakte denkwyse wat aan die Skrif self vreemd is.

'n Kritiese punt wat ten opsigte van die teoloë na vore kom hang saam met hierdie vrees vir sosiale feite en die neiging tot abstraksie. Dit kan van die Nederlandse teoloë, soos van Gollwitzer, oor die algemeen gesê word dat hulle te min insig het in die verweefdheid van geloof en godsdienstige tradisie. Dekker is dus waarskynlik reg as hy sê dat teoloë

<sup>119</sup>

Manenschijn stel die vraag: "Is *samenleving* de grote onbekende in het sociologische begrippenapparaat?" (1993:61, primêre beklemtoning) Volgens hom sien die sosiologie dikwels sy taak veral as *beskrywing* van die samelewing, maar misken dit die feit dat daar geen beskrywing moontlik is sonder interpretasie nie (1993:70). Nogtans deel hy nie Van Harskamp se radikale kritiek op die konsep "samelewing" in die sosiologie nie en voel hy duidelik min vir 'n teologiese "ideologiekritiek" op die sosiologie.



die noodsaak van die institusionalisering van die godsdienst onderskat, en daarom ook nie die nodige erns maak met die marginalisasie van die kerk in die Weste nie.

Hier kan as verdere vraag gestel word of die teoloog nie daartoe gelei word omdat hulle gespreksgenote, soos dié van Schleiermacher, primêr die akademiese gemeenskap is nie, eerder as die kerk as geloofsgemeenskap. Daarom probeer hulle om die geloof apologeties te verantwoord vir 'n gesekulariseerde gemeenskap, eerder as om die geloof in kontinuïteit met die tradisie vir die geloofsgemeenskap te verantwoord. Só 'n apologetiese aanpak kan nie as ongeldig verwerp word nie, maar die vraag is of dit die hart van die teologiese taak behoort te wees. Die gevaar is dat dit juis daartoe kom dat teoloog "die waarheid" van die teologie probeer beredeneer op 'n wyse wat losstaan van die verhaal en praxis van die kerk. Om hierdie probleem verder te belig, word nou gekyk na 'n teoloog wat doelbewus sy vertrekpunt neem in die sosiologie self.

### 2.4.3 Sosiologiese analise as teologiese vertrekpunt: Baum

Baum bied 'n eiesoortige perspektief op die sosiologie. Dit is nie die sosiologie as 'n waardestrye, akademiese dissipline wat Baum aangryp nie, maar die "great concern for human life" wat hy meen om in die sosiologie te vind (1975:3). Veral die kennissosiologie boei hom (Baum, 1975:1). Hy spreek daarom die hoop uit dat teoloog toenemend in gesprek sal tree met sosiologiese literatuur (Baum, 1975:1), maar beskryf sy eie aanpak steeds as teologies, nie sosiologies nie.<sup>120</sup>

Een van die kernbegrippe wat Baum kies uit sy omgang met die sosiologie is die begrip "vervreemding". Hy begin sy analise by die jong Hegel se siening van die verband tussen vervreemding en godsdienst. Die tradisionele teïsme (wat Hegel veral aan die Joodse godsdienst gekoppel het, maar wat ook die Christelike ortodoksie insluit) dink aan God as 'n 'objek' wat teenoor die mens staan en dikwels ook 'n teenstander vir die mens is: "...this God remains the totally other, the divine stranger, the infinite object." (Baum, 1975:8) Dit is "bad infinity" en dit moet verwerp word. Daar is egter 'n alternatief:

<sup>120</sup>

"I try to make use of sociological concepts and insights to understand more clearly what Christian practice should be in the present and how we can more adequately formulate the presence of the Holy Spirit in society." (Baum, 1975:4)

"Hegel affirmed an infinity, not over and against the finite world but in it and through it, grounding it, energizing it, orienting its unfolding." (Baum, 1975:8)

Die slegte godsdiens (teïsme) lei tot vervreemding van die mens se ware wese. Die mens sien die oneindigheid wat sy eie eindige bestaan begrond as Wese *teenoor* hom. Hierdie Wese stel eise aan die mens wat teen sy persoonlike begeertes ingaan - en die mens se onvermoë om aan hierdie eise te voldoen, dompel hom in skuldgevoelens. Verder het hierdie vervreemding sosiale gevolge: die dominasie van die mens deur hierdie oneindige Wese lei tot patrone van dominasie in die samelewing (Baum, 1975:10 ev.).

Daarteenoor lei 'n goeie godsdiens (wat God verstaan as die grond van ons totale bestaan, as die groot geheimenis wat nooit geobjektiveer kan word nie, en wat nooit teenoor ons staan nie, die geheim van liefdevolle verhoudings) tot die deurbreking van vervreemding en tot die versoening van die mens met homself. Volgens Baum is dit toenemend die tipe spiritualiteit wat vandag by gelowiges gevind word (Baum, 1975:16) - nie direk deur Hegel beïnvloed nie, maar bemiddel deur die "new conditions of society" (Baum, 1975:17) wat 'n tipe bewussyn geskep het waardeur die betekenis en funksie van godsdiens vir mense verander het.

Dit is duidelik dat Baum, in navolging van Hegel, dink aan 'n wisselwerking tussen godsdiens en samelewing. Godsdiens word bepaal deur samelewingsfaktore, maar godsdiens kan ook die samelewing op 'n bepaalde manier vorm. Dit kan vervreemding in die hand werk of teenwerk.<sup>121</sup> Baum (1975:18) lees Hegel se filosofie as "a treatise in sociology" sodat Hegel se idealisme verstaan word as 'n vertolking van die mens se kollektiewe bewussyn.<sup>122</sup> Godsdiens is simboliese struktuur van die menslike denke (Baum, 1975:18) in hierdie sosiale sin van die woord.

<sup>121</sup> "Religion, as a special symbolic structure of the mind, had the power to produce alienation or, if faithful to the divine revelation in Jesus Christ, to reconcile men to one another and to themselves." (Baum, 1975:18)

<sup>122</sup> "For the social and cultural conditions in which people live do indeed create among them a common consciousness or mind-set in which the individual participates, lives his life and exercises his personal creativity." (Baum, 1975:19)



Dit blyk dus dat, vir Baum, die wortel van die begrip vervreemding, en daarmee die wortel van die sosiale besorgdheid van die sosiologie, in Hegel se kritiek op die teïsme lê. Die vraag is watter taak Baum aan die teologie toeken in die oorwinning van vervreemding in die lewens van mense. Hy ontwikkel 'n kritiese teologie in aansluiting by die sosiologiese analise van vervreemding. Om dit te kan doen, gee hy aandag aan wat hy "the ambiguity of religion" noem, iets wat hy uit die Bybel sowel as die sosiale wetenskappe belig.<sup>123</sup> Hy gee die volgende beeld van die Bybel se hantering van die begrip "godsdienst":

"The Bible paints a highly ambivalent picture of religion. The faith of the people is ever threatened by various religious trends that undermine their openness to divine truth and falsify their understanding of the human world... So vulnerable is the religion of God's people that it is in constant need of redemption..." (Baum, 1975:62)

Baum (1975:63) onderskei vyf aspekte van godsdienst waarop die Bybel fundamentele kritiek lewer. In die eerste plek is daar die kritiek op afgodsdienst (wat impliseer dat 'n mens aan iets in die skepping absolute en onvoorwaardelike lojaliteit gee). In die tweede plek verwys Baum na bygeloof.<sup>124</sup> Derdens lewer die Bybel ingrypende kritiek op skynheiligheid (as 'n manipulerende misbruik van godsdienst). Wettisisme, wat wesenlik selfverheffing en 'n valse selfvertroue by die mens inhou, is die vierde verworping van godsdienst (Baum, 1975:68). Laastens wys Baum op die Bybelse metafore "blindheid" en "verharding", wat hy verstaan as selfbelang gekoppel aan selfbedrog.<sup>125</sup>

Volgens Baum is hierdie vyf aspekte van ambivalensie onvermydelik deel van die godsdienst. Juis daarom word die volk van God in die Bybel keer op keer gekonfronteer met die eis om bekering, wat Baum verstaan as "a change of heart or a raising of

<sup>123</sup> Die gedagte dat godsdienst ten diepste 'n ambivalente saak is, word algemeen by godsdienstsosioloë gevind. Só sê O'Dea (1966:103, primêre beklemtoning) byvoorbeeld: "The relationship of religion to society is a *dialectical* one; it is one in which a factor, at one time positive and integrative in function, can become negative and disintegrative."

<sup>124</sup> "The reason why these practices were so vehemently repudiated was that they were a sign of fear and hence symbolized the waning of faith." (Baum, 1975:65)

<sup>125</sup> "The self-interest of groups, classes, and peoples, we are made to understand, can be accompanied by so much self-delusion that they remain wholly unaware of the purposes, the motives and even the actions that determine their collective existence." (Baum, 1975:71)

awareness" (1975:73). Baum wys daarop dat die Christelike kerk hierdie godsdienskritiek van sy krag beroof het deur dit in hoofsaak op die Jodendom te projekteer eerder as om dit selfkrities aan te wend (1975:76 ev). Daarom word bekering dikwels gesien as bekering *tot* die kerk eerder as bekering *van* die kerk. In hierdie verband is Baum se siening van die neo-ortodokse onderskeid tussen "godsdiens" en "geloof" interessant. Enersyds is dit vir hom 'n teken dat die Protestantse teologie erns maak met die ambivalensie van die godsdiens, maar andersyds is dit vir hom 'n vermyding van die uitdaging waarvoor die Bybelse godsdienskritiek die teologie stel (1975:74). Vir hom is dit onmoontlik om te ontken dat die Christelike geloof 'n godsdiens is.<sup>126</sup>

Baum koppel die Bybelse godsdienskritiek aan die sosiale wetenskappe se siening van die ambivalensie van godsdiens (1975:85 ev.) Dit gaan volgens hom onder meer terug op die jong Hegel se onderskeid tussen goeie en slegte godsdiens. Hoewel Marx godsdiens eensydig negatief gesien het as produk van sosiale vervreemding, het latere sosiologiese denkers volgens Baum (1975:86) insig gehad daarin dat godsdiens positiewe en negatiewe gevolge vir die mens inhou.

Baum wys op drie basiese onderskeidings wat in die sosiologiese tradisie aangetref word ten opsigte van godsdiens. Die eerste is die onderskeid tussen magie en godsdiens (soos dit byvoorbeeld by Durkheim en Weber op verskillende maniere funksioneer); die tweede is die onderskeid tussen outoritêre en humanistiese godsdiens (soos dit by Fromm gevind word in kritiese aansluiting by Freud); en die derde is die onderskeid tussen ideologiese en utopiese godsdiens ('n onderskeid wat Baum koppel aan die kennissosiologie van Mannheim). Baum wys in elke geval daarop dat dit gaan om 'n onderskeiding tussen 'goeie' en 'slegte' godsdiens; godsdiens wat vervreemding teenwerk en godsdiens wat vervreemding in die hand werk.

Hierdie sosiologiese analyses bring Baum (1975:99) dan tot die volgende omskrywing van die taak van die teoloog:

<sup>126</sup>

"Theologians who insist that Christianity is only God-inspired faith, hope and love, and that the visible, social expression of these attitudes is always and inevitably a betrayal of the gospel, prevent Christians from coming to a critical self-understanding and in the long run weaken in them the sense of responsibility for their own communities." (Baum, 1975:75)



"Theologians should no longer reflect on the teaching and practice of the Christians religion without asking themselves to what extent the inherited symbols initiate people into dependencies, guilt and blindness, and to what extent these same symbols, read out of different presuppositions, deliver people from dependencies, guilt and blindness."

Dit beteken dat teologie 'n aanvoeling moet ontwikkel vir die sosiale konsekwensies van die geloof, sowel as die ambivalensie van geloof.<sup>127</sup> Dit is duidelik dat Baum se eie onderskeid tussen outentieke en nie-outentieke godsdiens dieselfde is as Hegel se onderskeid tussen goeie en slegte godsdiens. Dit blyk uit die aard van die kritiese teologie wat hy bepleit.

Baum (1975:193-194) omskryf teologie as die nadenke van Christene, in gesprek met die geloofsgemeenskap, oor die wêreld waarin ons leef en die tradisie waaraan ons deel het. *Kritiese* teologie is om die teorie van vervreemding krities toe te pas op die selfverstaan van die kerk (Baum, 1975:194). Hierdie kritiese teologie wil in die besonder onderskei tussen dit wat godsdiens wil bereik, en die werklike konsekwensies van godsdiens in die lewens van mense. Die taak van 'n kritiese teologie lê vir Baum (1975:196) veral daarin om die privatisering van die evangelie in die Westerse teologiese tradisie teen te werk. Hy wys byvoorbeeld daarop dat die Westerse teologie se opvatting van sonde in hoofsaak individualisties is en dat die sosiale dimensie van sonde vergete geraak het.<sup>128</sup>

Dit beteken nie dat Baum die gedagte van persoonlike verantwoordelikheid en persoonlike sonde wil misken nie - maar wel dat hy meen dat 'n kritiese teologie ook aandag moet gee aan "sosiale sonde" - 'n konsep wat hy ten nouste koppel aan die teologiese opvatting van die erfsonde (Baum, 1975:199). Sosiale sonde lê vir hom op vier vlakke (Baum, 1975:201-202). Die eerste is die sonde wat ingebou is in die sosiale institute. Die tweede is die sonde wat ingebou is in die kulturele en godsdienstige simbole wat daardie institute legitimeer. Die derde vlak is die vals bewussyn wat deur die institute en ideologie

<sup>127</sup> "There are indeed ways of speaking about God and praying to God that alienate people from their depth and their destiny and yet there are others that reconcile people with life and free them for a new future." (Baum, 1975:99)

<sup>128</sup> "What we have forgotten is the social dimension of sin, and by doing so we have lost the key for understanding the violence in our history and the collective evil in which we are involved." (Baum, 1975:197)

(simboliese legitimasies) bemiddel word. Laastens wys Baum op die kollektiewe besluite (deur komitees, rade ens) wat deur die vals bewussyn aangedryf word en wat die onreg in die samelewing vererger.

Uit hierdie analise lei Baum af dat daar 'n wisselwerking is tussen persoonlike sonde en sosiale sonde: "The alienating institutions have been created by people... And the personal sins of the few can make institutional discrepancies even worse." (Baum, 1975:203) Daarom moet die teoloog altyd 'n "dubbele analise" maak van alle morele aangeleenthede: as persoonlike én as sosiale sonde (Baum, 1975:205). So kan privatisering van die geloof, sowel as die blindheid vir sosiale sondes waardeur geïnstitusionele mag en bevoorregting beskerm word, teengewerk word.<sup>129</sup>

Daarom is kritiese teologie vir Baum (1975:209) identifisering met die arme, die uitgeworpene en die marginale mens, waardeur die konsep van bekering ook gedepratiseer word. Bekering is vir Baum (1975:222) deels die skepping van 'n verhoogde bewussyn van sosiale sonde, met die gevolglike afsien van eie sosiale belange en identifikasie met die lot van die gemarginaliseerde mens. Bekering moet uitloop op die soeke na sosiale verandering, hetsy volgens 'n evolusionêre of radikale model (wat vir Baum beide legitieme evangeliese opsies is).

Baum se teologie is 'n deurdagte poging om erns te maak met die Skrif, die tradisie sowel as die sosiologiese analises wat hy as uitgangspunt gebruik. Positief moet gesê word dat hier nie sprake is van 'n simplistiese "vertaling" van die geloof in sosiologiese terme nie. Nogtans moet ernstige kritiese vrae gestel word. Baum neem sy vertrekpunt in so 'n mate in die sosiologiese analise dat 'n mens uiteindelik moet vra: wat is spesifiek *teologies* in sy aanpak? Hier sou Baum ongetwyfeld kon wys op sy omgang met die Bybel en die teologiese tradisie - maar die vraag bly: word die wissels vir sy koers gestel deur die Skrif en tradisie, of deur sy sosiologiese analise? Die antwoord moet wees dat die sosiologiese analise die rigtinggewende is.

<sup>129</sup>

"The privatizing trend, overlooking the reciprocal relation between personal transgression and social contradiction, has therefore a hidden political meaning... The privatizing trend in the Christian religion, supported by the dominant culture, lets society off the hook... and hence protects institutional power and privilege." (Baum, 1975:206)



Baum se aansluiting by die jong Hegel se opvatting van 'n "goeie godsdiens" bring hom op verskeie punte by standpunte wat in spanning staan met die Christelike geloofstradisie. Hy praat byvoorbeeld van godsdiens wat mense bevestig in "their full human potential" (1975:86); hy praat instemmend oor Fromm se "humanistic religion": "...one that promotes human self-discovery and self-expression." (1975:97); hy self praat van 'n godsdiens wat mense vervreem van "...their depth and their destiny", terwyl die ware godsdiens mense versoen met die lewe en vry maak vir 'n nuwe toekoms (1975:99). Daarom weier hy om vervreemding te aanvaar as onvermydelik deel van mens se lot: "I prefer to analyze the social process from the viewpoint that freedom is man's promised destiny." (1975:111)<sup>130</sup>

Dit beteken dat Baum uit sy aansluiting by die sosiologie 'n antroposentriese en funksionele benadering tot die godsdiens ontwikkel het. "Goeie" godsdiens is 'n godsdiens wat die mense help om hulle vervreemding te oorkom, sodat hulle nader aan hulle wese en bestemming van vryheid gebring word. Slegte godsdiens werk vervreemding in die hand deurdat dit die mens se vryheid en selfontdekking in die wiele ry. Dit is duidelik dat die vraag na die waarheid van 'n bepaalde godsdienstige opvatting gekoppel word aan die vraag of dit vervreemding kan teenwerk of dit dalk bewerk. Waarheid is dus ondergeskik aan funksie en aan sosiale gevolge.<sup>131</sup>

Dit laat die vraag ontstaan of "vervreemding" 'n haalbare vertaling is van die teologiese opvatting van die erfsonde. Is die Bybelse opvatting van sonde nie ingebed in 'n beeld van God (as die heilige, hoogste gesag wat die mens konfronteer met sy wil) wat Baum as vervreemdend en outoritêr beskou nie? Impliseer "vervreemding" nie (in Hegel en Marx se analise, sowel as by Baum self) dat die mens se wese eintlik nog goed is, as hy maar net

130

Baum se teenoorstelling van "goeie" en "slegte" godsdiens toon dan ook nie insig in die ambivalensie wat godsdiens volgens die sosioloog Tennekes (1991:98) noodwendig *altyd* sal hê nie. Tennekes wys onder meer daarop dat die bevrydingsteologie (wat in Baum se definisie "goeie" godsdiens behoort te wees) in die platteland van Suid-Brasilië daartoe gelei het dat die greep van die kerklike hiërargie versterk is en vrouens kerklik gemarginaliseer is: "Hoezeer ze daarbij ook hun best doen om de juiste keuzen te maken, het kan niet anders dan dat het goede daarbij verbonden wordt met het kwade."

131

Gollwitzer wys tereg daarop dat 'n godsdienstige opvatting alleen 'n sosiale funksie kan vervul as dit ook 'n sekere oortuigingskrag het ("...wenn ihr Gehalt unabhängig von diesem Zweck überzeugende Kraft hat.") (1980:29). Daarom kan die funksionele benadering nie die waarheidsvraag van die tafel afvee nie; dit 'verplaas' dit hoogstens na 'n ander vlak. Uiteindelik sal tog moet gevra word waarom sekere opvattinge oortuigingskrag besit, en ander nie.

vry kan word van vals bewussyn en belemmerende sosiale faktore nie? Impliseer die begrip sonde nie daarenteen dat die mens se wese in sigself verdorwe is nie?

Agter die begrippe "vervreemding" en "sonde" sit verskillende mensbeskouings. "Sonde" moet deur Baum as 'n vervreemdende begrip beskou word. Sou dit nie eerliker wees om die begrip sonde openlik te verwerp ter wille van die begrip vervreemding nie, eerder as om die twee begrippe een te probeer maak nie? Dit impliseer dat Baum se teologiese lesing van die sosiologie eintlik sosiologie in 'n teologiese kleed is. Die vraag is waarom dit nodig geag word om die sosiologie so 'n kleed om te hang. Sal persone wat dit ernstig opneem, nie uiteindelik kies om die sosiologie sonder die teologiese kleed te lees nie?<sup>132</sup>

Hierbo is verwys na Tennekes (1991:106) se siening dat geloof uiteindelik binne hierdie visie weinig meer as 'n "privé-inspiratie" is. Die oordeel word eksplisiet deur Milbank (1990:245, primêre beklemtoning) gemaak met verwysing na Baum: "Baum's perspective would actually confine responsibility to a narrowly *private* realm, so that his writings teach the opposite of what they superficially appear to teach." Juis die feit dat Baum met soveel erns teologie wil bedryf, maar uiteindelik nie daarin slaag om te ontkom aan die gevare van 'n sosiologie in teologiese gedaante sowel as die privatisering van geloof nie, dui aan hoe problematies sy aanpak is, nie net vir die teologie nie, maar ook vir die sosiologie. Hy omvorm die deskriptiewe diskoers van die sosiologie na 'n preskriptiewe diskoers, iets wat sosioloë uit die klassieke sosiologiese tradisie kwalik aanvaarbaar sal vind.

## 2.5 VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS

Dit is noodsaaklik om op hierdie punt voorlopige gevolgtrekkings te maak ten einde te kom tot die keuse van 'n eie benadering tot die verhouding tussen teologie en sosiologie. Vir hierdie voorlopige gevolgtrekkings sal weer gebruik gemaak word van die vier kernvrae wat aan die einde van die oorsig oor die geskiedenis van die sosiologie geformuleer is en wat bespreek is in die lig van sosioloë se perspektief op godsdiens en teologie.

<sup>132</sup>

Ook in hierdie opsig is Tennekes (1991:105) se kritiek op Häring ter sake: "Anders dan veel progressieven theologen lijken te denken, vermindert de geloofwaardigheid en de relevantie van de evangelische boodschap naarmate de interpretatie van het evangelie zelf meer 'seculariseert'..."



- i. *Kan die sleutelbegrip “samelewing” soos sosioloë dit tans gebruik, op grond van ontwikkelingsgeskiedenis daarvan as ‘n kwasi-religieuse konsep aangedui word? Of is dit ‘n neutrale teoretiese konsep wat die interpretasie van empiriese gegewens ten doel het?*

Milbank se kritiek maak dit moeilik om “samelewing” as ‘n *neutrale* teoretiese konsep te sien. Aan die ander kant loop ‘n veralgemenende oordeel, waarvolgens “samelewing” in die sosiologie *altyd* ‘n kwasi-religieuse kategorie is, die gevaar van teologiese arrogansie. Die moontlikheid dat hierdie tipe kritiek kan voortspruit uit ‘n vrees vir sosiale feite, waarop in die Nederlandse gesprek gewys is, kan nie as denkbeeldig afgewys word nie.

Die Nederlandse gesprek bring ‘n perspektief na vore wat dit moontlik maak om ‘n belangrike kritiese vraag te formuleer. Die opvatting dat “samelewing” ‘n teoretiese konstruksie is, impliseer dat die sosiologie slegs in staat is om ‘n deelperspektief op die werklikheid te bied. Die geldigheid van die sosiologiese analise is relatief tot die geldigheid van die wyse waarop die konsep “samelewing” as omvattende interpretasiekader funksioneer. Wanneer ‘n sosioloog pretendeer om die “eintlike” werklikheid van die godsdiens op ‘n omvattende wyse bloot te lê, in plaas daarvan om bloot ‘n relatiewe perspektief te gee, kan ‘n mens vermoed dat “samelewing” nie ‘n blote teoretiese konstruksie is nie, maar inderdaad ‘n kwasi-religieuse projeksie. Dit is ‘n kritiese vraag waarmee die teoloog individuele sosioloë sou kon benader, sonder om daarmee te verval in ‘n amateuristiese kritiek op “die sosiologie” as geheel.

- ii. *Sou dit geregverdig wees vir die teologie om, indien die kwasi-religieuse aard van sulke konsepte in die sosiologie aanvaar word, op grond daarvan fundamentele kritiek op die sosiologie as wetenskaplike dissipline te lewer? Of sou die sosiologie met reg so ‘n kritiek kon afwys as ‘n nie-empiriese beoordeling van ‘n empiriese dissipline?*

Die voorlopige antwoord wat op die vorige vraag gegee is, laat blyk dat die teologie uiters versigtig moet wees om nie ‘n oppervlakkige en amateuristiese kritiek op die sosiologie te lewer nie, veral nie as so ‘n kritiek as ‘n immuniseringstaktiek teen sosiologiese analise

funksioneer nie.<sup>133</sup> Milbank se kritiek kan egter kwalik as amateuristies beskou word. Hy het ook nie ten doel om die teologie te immuniseer teen die relativerende impak van die sosiale wetenskappe nie, maar aanvaar dat die Christelike tradisie 'n kontingente, relatiewe verskynsel is wat onlosmaaklik aan 'n bepaalde gemeenskap gekoppel is. Om hierdie rede behoort sy kritiek teen die sosiologie ernstig opgeneem te word. Wanneer Milbank poog om die gesprek tussen teologie en sosiologie af te sny, kan egter gevra word of dit 'n houdbare benadering is. Die feit dat hy dit self nodig vind om "...the questionability of the assumptions upon which secular social theory rest" (1990:3) te demonstreer aan die hand van 'n intensiewe omgang met die sosiologie, impliseer dat ernstige aandag aan die sosiologiese perspektief vir die teoloog nodig is, tensy Milbank meen dat teoloë gewoon moet aanvaar dat hy finaal die onhoudbaarheid van sosiologie gedemonstreer het!

Milbank se kritiek kan daarom nie as afsluiting van die teologie-sosiologie-gesprek beskou word nie. Wat hy wel op 'n afdoende wyse aandui, is dat dit uiters problematies is vir die teologie om die sosiologie as *vertrekpunt* te neem. Sy kritiek op Baum en ander teoloë wat so 'n poging aandurf, is oortuigend. In die lig daarvan dat sosioloë soos Martin en Keher ook krities staan teenoor hierdie tipe teologiese gebruik van die sosiologie, blyk dit dat dit maklik, vir die gevoel van sosioloë, kan lei tot 'n vertekening van die sosiologie.

Die enigste oorblywende moontlikheid, indien Milbank sowel as Baum se benadering afgewys word, is die *dialogiese* model. Die kritiese vraag ten opsigte van die funksionering van die begrip "samelewing" in die sosiologie wat by die vorige punt geformuleer is, veronderstel 'n gesprek waarin daar by die teologie ruimte is vir openheid vir, sowel as kritiek teen, sosiologiese analyses. Aangesien die verskil tussen die twee dissiplines ernstig opgeneem moet word, moet, soos reeds aangedui, die vraag na die grondslag van die gesprek beantwoord word.

iii. *Sou die teologie verder kon gaan en die anti-tradisisionalistiese tendens van moderniteit – soos dit ook in sommige sosioloë se werk manifesteer – te bestry*

133

Martin (1975:ix) verwys na "the indiscriminate raiding" van die sosiologie deur sommige teoloë. Verskeie van die deelnemers in die bogemelde gesprek in Nederland opper soortgelyke klagtes. So praat Van Harskamp (1991:10) van: "...de argeloze, soms zelfs neerbuigende manier waarop theologen met sociologische begrippen en met de sociale werkelijkheid omgaan..."



*met 'n tu quoque-argument, waarin beweer word dat moderniteit, empiriese wetenskap en die sosiologie self niks anders is as tradisie-bepaalde menslike konstruksies nie? Sou so 'n argument enige winspunte vir die teologie inhou, of sou daar moontlik belangrike probleme in so 'n verweer skuil?*

Milbank se kritiek kom neer op 'n uitgebreide *tu-quoque*-argument. Dit dui die waarde van so 'n argument aan, aangesien hy daarin die ruimte vind om die betekenis van die Christelike geloofstradisie te verdedig. Die gevare van hierdie tipe argument kom egter ook by Milbank duidelik na vore. Die slotsom waartoe hy kom is dat die metafisiese grondslae van die sosiologie so anders is as dié van die teologie en so verweef is met die sosiologiese diskoers as geheel, dat egte gesprek onmoontlik is. Die verskillende metafisiese grondslae is verskillende spekulatiewe ontwerpe oor die oneindige, want "...suppositions about transcendence are ungrounded and mutually incommensurable, although necessary for the slightest cultural decision." (Milbank, 1990:2-3)

Die beweerde inkommensurabiliteit van verskillende tradisies, of van, in hierdie geval, teologie en sosiologie, laat egter verskeie vrae ontstaan. Die vraag is of dit dan enigsins moontlik is om verskillende tradisies met mekaar te vergelyk. Is daar enige gronde om een tradisie bo 'n ander te kies, of om, byvoorbeeld, 'n bepaalde sosiologiese analise as meer werklikheidsgetrou aan te dui as 'n bepaalde teologiese opvatting? Milbank ontken dat daar sulke gronde kan bestaan. Die vraag is of die deur hiermee nie oopgemaak word vir volslae relativisme nie en of die teologie nie só meer verloor as wat dit wen nie. Die *tu-quoque*-argument open feitlik noodwendig die weg na relativisme en maak die vraag na 'n moontlike gemeenskaplike grondslag vir gesprek nog dringender.

- iv. *Is dit vir die teologie moontlik om gebruik te maak van die sosiologie as "hulpwetenskap" vir die teologie? Sou die teologie, omgekeerd, kon dien as "hulpwetenskap" vir die sosiologie?*

Dit spreek vanself dat hierdie vraag slegs beantwoord kan word as gesprek moontlik geag word en 'n sinvolle gemeenskaplike grondslag vir gesprek geïdentifiseer kan word. Verder kan gekonstateer word dat dit onmoontlik is om die vraag in die algemeen te beantwoord.

Uit die bespreking is dit duidelik dat sekere teologieë makliker aansluiting kan vind by die sosiologie as ander. Milbank se teologie maak gesprek onmoontlik, terwyl 'n konfessionele gereformeerde teologie dit as moeilik, maar nie onmoontlik nie, sou kon beskou en 'n modernistiese teologie gesprek as 'n haas vanselfsprekende moontlikheid kan aanvaar. Die vraag moet dus hier afgegrens word na die moontlikheid van 'n gesprek tussen 'n konfessionele gereformeerde teologie en die sosiologie. Dan moet dieselfde opmerking egter gemaak word ten opsigte van die sosiologie. Dit spreek feitlik vanself dat 'n konfessionele gereformeerde teologie slegs met moeite aansluiting sal kan vind by 'n strak positivistiese sosiologie. Die vraag is dus ook: watter tipe sosiologie sal as gespreksgenoot vir 'n konfessionele gereformeerde teologie kan dien?

Daarmee is twee vrae op die tafel geplaas wat in die volgende hoofstuk bespreek sal word: die vraag na die *gespreksbasis* en die vraag na die *gespreksgenote*. In die bespreking van hierdie twee vrae sal Manenschijn se opvatting dat die filosofie hier moontlik van hulp kan wees, as vertrekpunt gekies word.



## HOOFSTUK 3 DIE GESPREKSBASIS VIR DIE GESPREK TUSSEN TEOLOGIE EN SOSIOLOGIE

### 3.1 INLEIDENDE OPMERKINGS

In hierdie hoofstuk gaan die moontlikheid dat die filosofie 'n basis vir die gesprek tussen teologie en sosiologie kan bied, ondersoek word. Dit word gedoen na aanleiding van Manenschijn se keuse vir die filosofie.<sup>1</sup> Waar Manenschijn kies vir die taalanalitiese filosofie as omvattende perspektief op die verhouding tussen die teologie en sosiologie, word hier gekies vir die verwante terrein van die wetenskapsfilosofie. Die werk wat Van Niekerk<sup>2</sup> gedoen het oor 'n moontlike rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe, sowel as die studie wat Van Huyssteen<sup>3</sup> oor teorievorming in die sistematiese teologie gedoen het, kan help om perspektief te gee op die vraagstelling van hierdie studie.

Die doel met die bespreking van die wetenskapsfilosofie is ook om te vra na die beperkinge daarvan as 'n basis vir gesprek tussen die teologie en ander dissiplines. Hier is die kritiese houding van Berkouwer teenoor 'n oorbeklemtone van die kenteoretiese vraagstuk in die benadering tot die Skrif waarop in die vorige hoofstuk gewys is, ter sake. Die vraag moet gestel word of 'n wetenskapsfilosofiese gespreksbasis nie vir die teologie, naas die pluspunte daarvan, ook probleme inhou nie. Só 'n gespreksbasis kan inhou dat die teologie nog steeds geposisioneer word op grond van 'n omvattende diskoers wat in 'n groot mate uitgaan van die kenteoretiese opvattinge van moderniteit.

Vanuit hierdie besinning sal, soos aan die einde van die vorige hoofstuk opgemerk, die keuse van sosiologiese gespreksgenote vir die teologie dan gemotiveer moet word. Hier sal twee oorwegings geld. Die eerste is dat die gespreksgenote nie van so 'n aard moet

<sup>1</sup> "Ik ga er daarbij van uit dat de theologie en sociologie beide de *filosofie* nodig hebben om hun verhouding tot elkaar en van elk tot de sociale werkelijkheid te kunnen bepalen." (Manenschijn, 1993:43, primêre beklemtoning)

<sup>2</sup> Vergelyk sy *Rasionaliteit en Relativisme. Op soek na 'n rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe* (RGN, 1992)

<sup>3</sup> Vergelyk sy *Teologie as kritiese geloofsverantwoording. Teorievorming in die sistematiese teologie* (RGN, 1986)

wees dat hulle feitlik buite hoorafstand van (of vir) die teologie sal wees nie. Die ideaal sou wees dat die sosiologiese gespreksgenote ten minste iets van 'n teologiese "oor" moet hê. Aan die ander kant moet hulle werklike gespreksgenote wees, persone wie se werk die teoloog voor 'n uitdaging stel. Sosioloë wat doelbewus 'n "Christelike sosiologie" wil bedryf, sal daarom buite beskouing gelaat word.

'n Verdere doel met hierdie hoofstuk is om die probleem rondom postmoderniteit aan die orde te stel. Die kontemporêre wetenskapsfilosofiese sowel as teologiese debat vereis aandag aan postmoderniteit.<sup>4</sup> Milbank se kritiek op die sosiologie moet ook as 'n postmodernistiese benadering beskou word. Ook in die teologie is postmodernistiese en postliberale benaderings van belang.<sup>5</sup> Daarom kan die postmodernisme nie buite beskouing gelaat word nie. In die bespreking sal aangedui word waarom die keuse in hierdie studie val op 'n gesprek met sosioloë wat deel uitmaak van moderniteit eerder as postmoderniteit. Terselfdertyd sal die kritiese vraag gestel word of die postmodernisme wel vir die teologie soveel winste bring as wat soms beweerd word.

Ter wille van kontinuïteit met die vorige hoofstuk en van vormgewing aan 'n haas onoorsigtelike veld sal die bespreking in vier onderafdelings verdeel word. Hierdie onderafdelings hanteer in hoofsaak die vier vrae wat in die vorige hoofstuk geïdentifiseer is as die kernvrae waarom dit in die verhouding tussen teologie en sosiologie gaan.

### 3.2 DIE GEBRUIK VAN DIE BEGRIP "SAMELEWING"

Die eerste vraag wat in Hoofstuk 2 geïdentifiseer is, lui so: *Kan die sleutelbegrip "samelewing" soos sosioloë dit tans gebruik, op grond van die ontwikkelingsgeskiedenis daarvan as 'n kwasi-religieuse konsep aangedui word? Of is dit 'n neutrale teoretiese konsep wat die interpretasie van empiriese gegewens ten doel het?* Vanuit 'n

<sup>4</sup> "Postmodernism has notably impacted philosophy, including the philosophy of science, and almost every endeavor of Western intellectual thought." (Henry, 1995:40)

<sup>5</sup> Verskillende benaderings tot die postmodernisme word gevind in *The Challenge of Postmodernism* (Dockery [ed], 1995), waarin gewys word op sowel die geleenthede as die probleme waarmee die teologie gekonfronteer word in die postmodernisme. Vir 'n bespreking van die postliberale teologie kan onder meer gekyk word na *The Nature of Confession. Evangelicals & Postliberals in Conversation* (Phillips & Okholm [eds], 1996).



wetenskapsfilosofiese perspektief kan gesê word dat die antwoord hierop afhang van die **wetenskapsbeeld** waarmee gewerk word. Dit is daarom noodsaaklik om die verskillende moontlike wetenskapsbeskouings kortliks te bespreek ten einde die wyse waarop 'n sosioloog vanuit elkeen van hierdie beskouings oor die begrip "samelewing" sal dink, te belig. Hier is veral drie beskouings wat belangrik is: die standaardbeeld van die wetenskappe, die kritiese rasionalisme en die paradigma-beskouing van Thomas Kuhn.<sup>6</sup>

Die **standaardbeeld** van die wetenskappe is geskoei op 'n bepaalde verstaan van die natuurwetenskappe. Hier word veronderstel dat die wetenskap begin by empiriese waarneming. Vanuit die empiriese waarneming maak die wetenskaplike veralgemenings deur 'n proses van logiese induksie. So kom die wetenskaplike tot 'n teorie wat deur verdere empiriese waarneming geverifieer word. As die teorie bevestig word deur verifikasie, kan met redelike sekerheid 'n "wet" geformuleer word wat nie alleen die werklikheid korrek beskryf nie, maar wat ook korrekte voorspellings moontlik maak. Deur hierdie proses akkumuleer wetenskaplike kennis stadig maar seker. Hierdie wetenskapsbeeld beliggaam 'n strewe na objektiewe kennis, wat verstaan word as kennis wat universeel geldig is en nie net waar is vir spesifieke groepe of plekke of tye nie. Iets wat net "vir my" of "vir nou" waar is, geld per definisie nie as egte kennis nie.

Van Huyssteen wys daarop dat dié standaardbeeld, ten spyte van die wetenskapsfilosofiese kritiek wat daarop uitgeoefen is, steeds 'n groot invloed uitoefen en vir die teologie ernstige probleme inhou.<sup>7</sup> Die standaardbeeld werk met 'n eenheidsmodel: kennis wat as wetenskaplik aanvaar wil word, moet aan die vereistes wat volgens hierdie beeld aan die natuurwetenskappe gestel word, voldoen. Dit impliseer dat die sosiologie, as empiriese wetenskap, ook daarna moet streef om deur 'n proses van waarneming, teorievorming en verifikasie moet kom tot die formulering van sosiale wette wat die sosiale werklikheid akkuraat beskryf en wat ook voorspellings kan maak. Die positivistiese

<sup>6</sup> Volledige besprekings van verskillende wetenskapsbeskouings kan gevind word by Van Niekerk (1992:49 ev) en Van Huyssteen (1986:19 ev). Die verdere uiteensetting van die verskillende beskouings volg hulle op die voet.

<sup>7</sup> "Vir die teoloog is dit van die grootste belang om te beseef dat ten spyte van die verskeidenheid kontemporêre wetenskapsfilosofiese rasionaliteitsmodelle, die eise van 'n positivistiese wetenskapsfilosofie nog dikwels met absoluutheidsaansprake van empiriese verifieerbaarheid die wetenskaplikheid van die teologiese denkontwikkeling wil bedreig." (Van Huyssteen, 1986:8)

benadering tot die sosiologie, soos wat dit by Comte en ook by Durkheim gevind word, staan dus vierkantig binne hierdie standaardbeeld.

Die invloed van die standaardbeeld van die wetenskappe strek wyer as nêr die wetenskappe self. Binne die logiese positivisme word die kriteria wat binne die standaardbeeld aangelê word vir wetenskaplike kennis, hanteer as kriteria vir alle egte kennis. Geloofskennis, wat verwys na 'n realiteit wat nie empiries waarneembaar is nie en wat aansprake maak wat nie deur eksperimente geverifieer kan word nie, word binne hierdie perspektief as onsin beskou. Dit is nie waar of vals nie, omdat waarheid en valsheid meetbaarheid aan geldige kriteria veronderstel. Hierdie benadering word ook binne die sosiologie gevind.<sup>8</sup>

Die invloed wat gepopulariseerde weergawes van hierdie benadering uitoefen, moet nie onderskat word nie. Op grond van die sukses van die natuurwetenskappe, sowel as die aanspraak op objektiewe en werklikheidsgetroue kennis, het die standaardbeeld van die wetenskappe besondere invloed in die moderne Westerse samelewing verkry.<sup>9</sup> In die eerste plek leef die moderne mens in 'n wêreld wat beslissend deur wetenskap en tegniek gevorm is en wat onvoorstelbaar sou wees daarsonder. In die tweede plek, mede as gevolg van die posisie wat die wetenskap inneem in die samelewing, word wetenskaplike ideale verhef tot algemene waardes wat deur die samelewing in stand gehou moet word.<sup>10</sup>

'n Mens kan A van de Beek (1996:121) dus gelyk gee as hy sê:

"De moderne natuurwetenschappen hebben de neiging om in het totale veld van het hermeneutische netwerk zich usurperend te gedragen. Daardoor hebben zij

<sup>8</sup> By Dobriner (1969:7) vind 'n mens byvoorbeeld 'n stelling wat die gees van die positivisme adem: "If there are ultimately no empirical referents to reality, then from a scientific viewpoint the entity is spurious, unreal."

<sup>9</sup> "Die wetenskap dank sy universele geldingskrag, en vandaar sy status in ons kultuur, in hoofsaak aan die feit dat dit 'n vorm van kennisverwerwing vergestalt en langsaam hand institutionaliseer waarin die verwarrende en vertroebelende effek van die menslike subjek – sy waardes, voorkeure, vooroordele en bygelowe – berekend uit die proses van kennisverwerwing uitgeskakel is ten einde onbetwyfelbare kennis te verwerf oor hoe dinge in werklikheid gesteld is." (Van Niekerk, 1992:52)

<sup>10</sup> "Die standaardbeeld van wat wetenskap behoort te wees, verdedig teen die agtergrond van 'n positivistiese geloofsoortuiging, verhef die idees van wetenskaplike rasionaliteit, objektiwiteit, waardevryheid, verifikasie en logiese konsistensie tot **waardes**: waardes wat deur die samelewing ten alle koste hoog gehou moet word." (Van Huyssteen, 1986:22, primêre beklemtoning)



een werklikheidsbeslag op de menselijke ervaring waardoor andere aspekte van die werklikheid op die agtergrond raken of selfs dreigen te verdwynen.”

Die standaardbeeld van die wetenskappe speel 'n belangrike rol in die sogenaamde konflik tussen geloof en wetenskap. Simplistiese teenstellings speel dikwels 'n rol in die debat oor geloof en wetenskap. McGrath (1998:14 ev) wys in hierdie verband op die rol wat stereotiepe voorstellings en oorlogsmetafore (“die *stryd* tussen geloof en wetenskap”) speel en gaan sover as om van “urban myths” te praat. Van den Beukel, 'n wetenskaplike wat ook 'n gelowige is, skryf verhelderend oor die valsheid van hierdie tipe teenstelling. Volgens hom word sulke teenstellings onder meer gebore uit sommige wetenskaplikes se arrogansie en hulle onbegrip vir waarom dit werklik in die geloof gaan.<sup>11</sup>

Vir die teologie sal egte dialoog met 'n sosiologie wat geskoei is op die standaardbeeld haas onmoontlik wees, aangesien die teoloog as gespreksgenoot eintlik al by voorbaat gediskwalifiseer word. Dit word ook duidelik as gekyk word na die implikasies wat die standaardbeeld vir die gebruik van die begrip “samelewing” het. Hier moet verwys word na 'n onderskeid wat 'n belangrike rol speel in die standaardbeeld: die onderskeid tussen die konteks van *ontdekking* en die konteks van *regverdiging*. In die konteks van ontdekking gaan dit om die wyse waarop die wetenskaplike tot sy kennis gekom het. Hier kan nog toegegee word dat subjektiewe faktore 'n rol speel: die wetenskaplike se sosiale situasie, opleiding, geleentheid en belangstelling, om maar enkele te noem. Wanneer dit kom by die konteks van regverdiging, mag subjektiewe faktore egter geen rol hoegenaamd speel nie. Dan legitimeer die wetenskaplike sy aansprake op betroubare kennis van die werklikheid slegs op twee gronde: objektiewe empiriese waarneming en geldige rasionele afleidings wat daaruit gemaak word.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Elders laat hy hom só uit oor die simplistiese teenstelling (in reaksie op Paul Davies se siening dat die wetenskap 'n beter weg tot God bied as die tradisionele godsdienste): “De teenstelling is duidelik. Die fisikus, als hij met fysica bezig is, is kritisch, vraagt naar bewijzen en gelooft pas iets als dat onomstotelijk bewezen is. Dan, in zijn vrije tijd, bijvoorbeeld op zondag, draait hij de schakelaar om. Hij zet het verstand op nul en de blik op de oneindige. Hij schakelt iedere kritische zin uit. Bewijzen heeft hij niet nodig. Hij doet zijn mond open en slikt: waarheden en absurde dogma's verdwijnen door zijn keelgat...” (Van den Beukel, 1990:121)

<sup>12</sup> “In die konteks van regverdiging gaan dit dus om die vasstel van die verdienstelikheid van wetenskaplike teorieë of idees. En die grootste verdienste wat so 'n teorie sou kon hê, is natuurlik om juis, objektief en waardevry te wees: om dus te klop, korrek te wees en daarmee die *waarheid* uit te spreek op 'n neutrale en kontroleerbare wyse.” (Van Huyssteen, 1986:20, primêre beklemtoning)

'n Sosioloog wat die standaardbeeld van die wetenskappe handhaaf, sou kon toegee dat die begrip "samelewing" sy oorsprong het in religieuse voorstellings. Dié oorsprong hoort egter in die konteks van ontdekking en is dus irrelevant vir die huidige gebruik van die konsep. Die uitgangspunt is dat empiriese waarneming en rasonale afleidings binne die konteks van regverdiging voldoende grond bied om "samelewing" te gebruik om die werklikheid te beskryf. "Samelewing" word binne die positivistiese benadering dus nie as 'n teoretiese konstruksie gesien nie, maar as 'n "feit", 'n konsep wat die empiriese werklikheid op 'n verifieerbare wyse beskryf.

Die interessante is dat juis hierdie benadering daartoe lei dat "samelewing" as 'n allesverklarende konsep hanteer kan word. Die begrip veronderstel immers dat daar 'n omvattende struktuur is waarbinne die mens leef en waardeur menslike gedrag in 'n groot mate bepaal word. Alles wat die mens dink en doen, speel binne die sosiale konteks af. Binne die positivistiese benadering is hierdie sosiale konteks 'n "wetenskaplike feit", terwyl geloof 'n "subjektiewe opvatting" is. Dit spreek dus vanself dat "samelewing" hanteer word as die omvattende interpretasiekader waarbinne geloof vertolk word. Wanneer die begrip "samelewing" egter as 'n allesomvattende, allesverklarende perspektief op die werklikheid hanteer word, kan met reg gesê word dat dit nie meer 'n empiriese konsep is nie, maar dat dit juis die karaktertrekke van die kwasi-religieuse kategorie vertoon. Daarom is dit 'n legitieme vraag of die positivistiese aandrang op die wetenskaplike status van die begrip "samelewing" nie 'n versluiering is van die kwasi-religieuse aard daarvan nie.

Binne die wetenskapsfilosofie het daar ook ernstige kritiek teen die standaardbeeld van die wetenskappe na vore gekom. Die kritiese rasionalisme van Popper kan beskou word as die eerste invloedryke poging om 'n alternatiewe wetenskapsmodel daar te stel.<sup>13</sup> Popper ontken dat wetenskap begin met empiriese waarneming. Die wetenskaplike het reeds, op grond van sy opleiding, die konteks waarbinne hy navorsing doen, ensovoorts, 'n bepaalde vooropgestelde teoretiese opvatting wat aan enige empiriese waarneming voorafgaan.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Vir 'n volledige uiteensetting, vergelyk Van Huyssteen (1986:40 ev) en Van Niekerk (1992:52 ev).

<sup>14</sup> "...alle moontlike vorme van waarneming **vooronderstel** alreeds 'n gesigspunt, 'n perspektief, 'n verwagting, 'n teorie van waaruit so 'n waarneming pas moontlik word." (Van Huyssteen, 1986:40, primêre beklemtoning)



Dit beteken dat Popper gewig gee aan die konteks van ontdekking. In dié verband laat hy ruimte vir metafisiese voorstellings, intuïtiewe raaiskote van die ondersoeker, en ander “subjektiewe” faktore in die wetenskaplike opstel van hipoteses vir ondersoek.<sup>15</sup>

Popper laat vaar egter nie die onderskeid tussen die konteks van ontdekking en die konteks van regverdiging nie. Hy is van mening dat daar duidelike kriteria geformuleer kan word vir die konteks van regverdiging. Hier is dit veral sy bekende falsifikasie-norm wat belangrik is: wetenskaplike teorieë moet so geformuleer word dat dit vatbaar is vir falsifikasie. Hoewel ‘n teorie nooit op afdoende wyse geverifieer kan word nie, kan dit op ‘n beslissende wyse gefalsifieer word. Indien ‘n teorie falsifieerbaar is, maar tot nog toe nie deur waarneming gefalsifieer is nie, wen dit aan waarskynlikheid, sonder dat dit ooit as “die waarheid” bevestig kan word. Wat ons as “natuurwette” ken, is dus hipoteses met ‘n hoë mate van waarskynlikheid, maar dit is nie vasstaande, universele waarhede nie.

Dit beteken dat Popper die gedagte van ‘n stadige, maar sekere groei in wetenskaplike kennis, waarin die wetenskap ‘n al hoe akkurater beeld van “die werklikheid” gee, moet prysgee.<sup>16</sup> Hy behou egter die konsep van “die waarheid” as ‘n kritiese begrip vir die wetenskap, sodat die wetenskap dit as doel het om te strewe daarna om “die waarheid” so goed as moontlik te representeer.<sup>17</sup> Maar die wetenskap word vir Popper juis gekenmerk deur die besef dat ons beste denkbeelde nooit presies korrespondeer met “die werklikheid daarbuite” nie. “Objektiwiteit” is daarom ook vir Popper nie ‘n beskrywing van die aard van die wetenskappe nie, maar ‘n konvensie onder wetenskaplikes om hulle te hou aan die gedissiplineerde nadenke oor en ondersoek van die werklikheid.

<sup>15</sup> “Metafisiese idees help nie alleen om ‘n bepaalde wêreldbeeld daar te stel, veral in gebiede waar geen wetenskaplik toetsbare teorieë nog beskikbaar is nie; metafisiese idees is ook... geïmpliseer in alle vorme van wetenskaplike ondersoek. Ons hipoteses in die wetenskap word dikwels deur die nie-wetenskaplike, die metafisiese, begelei. Op hierdie wyse wil Popper die vele gevalle akkommodeer waar metafisiese en selfs religieuse aannames ‘n groot rol in die geskiedenis van die moderne wetenskaplike denke gespeel het.” (Van Huyssteen, 1986:45)

<sup>16</sup> “Die rasonale karakter van wetenskaplike denke lê dus duidelik nie in die akkumulasie van bevestigde sekerhede nie, maar wel in die ontdekking en uitskakeling van foute, met ander woorde, in strenge kritiek.” (Van Huyssteen, 1986:44)

<sup>17</sup> “Dit gaan dus nou nie meer om die werklikheid soos dit *in sigself* is nie, maar om wat omtrent die werklikheid toegestem word deur subjekte wat wetenskaplike kennis aansprake toets.” (Van Niekerk, 1992:57, primêre beklemtoning)

Popper se benadering bring mee dat 'n gesprek tussen die teologie en die wetenskappe verder kan vorder as wat met die positivisme die geval sou wees. Die insig wat hy het in die rol van subjektiewe faktore in die praktyk van die wetenskap, asook sy besef dat metafisiese beskouings 'n invloed uitoefen op wetenskaplikes se vooronderstellings, maak dit vir die teologie moontlik om op 'n metavlak betrokke te raak by die gesprek rondom vooronderstellings. Martin se erkenning dat die sosiologie metafisiese grondslae het, maar ook sy veronderstelling dat dit moontlik is om te onderskei tussen sulke grondslae en outonome diskoers, weerspieël 'n Popperiaanse benadering tot die wetenskap.

Twee aspekte van Popper se benadering moet nog kortliks uitgelig word. Die eerste is dat hy nie aan die vooronderstellings van wetenskaplikes dink as blote subjektiewe opvattinge nie, maar eerder as die resultaat van wetenskaplikes se sosiale konteks. So word die weg geopen om die wetenskap self as 'n tradisie te sien wat op kontingente wyse binne 'n bepaalde samelewing ontwikkel het.<sup>18</sup> Verder kan die invloed wat ander tradisies op wetenskaplikes se werk uitoefen, ook binne hierdie perspektief ernstig opgeneem word.<sup>19</sup> 'n Tweede aspek van Popper se siening wat ter sake is hier, is sy positiewe waardering vir die rol van metaforiese taal in die wetenskappe (Van Niekerk, 1992:58). Hier speel die begrip "model" as 'n uitgebreide metafoor 'n belangrike rol. 'n Model is nie 'n direkte beskrywing van die werklikheid nie, maar ontsluit tog kennis oor die werklikheid wat op geen ander manier ontsluit kan word nie.<sup>20</sup> Op hierdie punt kan daar 'n analogie getrek word tussen die funksionering van godsdienstige taal en wetenskaplike taal wat vir die standaardbeeld van die wetenskappe ondenkbaar sou wees.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Van Niekerk skryf hieroor: "Die standaardbeeld van die wetenskap was primêr ahistories... Dit behels 'n totale verontagsaming van die aktuele gang van die wetenskapsbeoefening as 'n historiese bedrywigheid van die mens... Popper se beskouinge open ons oë vir die feit dat die wetenskap 'n *dinamiese proses* is." (1992:60, primêre beklemtoning)

<sup>19</sup> "Alhoewel die ontstaan van wetenskaplike kennis ook by Popper 'n empiriese basis nodig het, wys hy dus duidelik enige onafhanklike of objektiewe empiriese basis af: die waarnemer(s) moet hierdie basis self maak, self vaslê en hierdie basis is dan ook noodwendig histories bepaal, en as sodanig sonder meer kultuurproduk..." (Van Huyssteen, 1986:41, primêre beklemtoning)

<sup>20</sup> "Wat vir ons doeleindes veral van belang is, is dat modelle *skeppinge van die menslike verbeelding* is; vir soverre hulle 'n deurslaggewende rol in wetenskapsbeoefening speel, gee hulle dus... onmiskenbare blyke van die noodsaaklike aandeel van die subjek in die verwerwing en legitimering van wetenskaplike kennis." (Van Niekerk, 1992:58, primêre beklemtoning)

<sup>21</sup> Dit is byvoorbeeld op baanbrekende wyse gedoen deur Ian Barbour, in sy *Myths, Models and Paradigms* (New York, 1974)



Popper se benadering hou ingrypende implikasies in vir die wyse waarop konsepte soos “samelewing” in die sosiologie hanteer word. Binne Popper se benadering word dit moontlik om “samelewing” te sien as ‘n teoretiese konstruksie of ‘n model wat nie die werklikheid direk beskryf nie, maar wat tog bepaalde aspekte van die werklikheid belig. Die interpretasie van empiriese gegewens wat vanuit die begrip “samelewing” gemaak word, kan waardevol wees, maar is noodwendig tentatief en kan nie as die enigste moontlike interpretasie van daardie gegewens beskou word nie. Weer is dit duidelik dat Martin se perspektief op die sosiologie as deelperspektief op die werklikheid, sowel as op die voorlopigheid van alle sosiologiese analyses, sterk Popperiaanse trekke vertoon.

Martin lê dan ook besondere klem op die metaforiese aard van sosiologiese sowel as teologiese taal.<sup>22</sup> Dit is veral belangrik om die metaforiese aard van kousale verbande wat tussen die “samelewing” en “godsdienst” gelê word ernstig op te neem. As só ‘n kousale verband gesien word as direk deskriptief ten opsigte van die sosiale werklikheid en as volledige verklaring van die godsdienst, kan die teologiese vraag na die *waarheid* van die godsdienst amper nie eers gestel word nie. Indien dit egter as ‘n metaforiese beskrywing gesien word, en indien die meganistiese aard van die metafoor erken word (en daarmee ook die beperkinge daarvan as metafoor) laat dit vir die teologie ruimte om ook ander metafore te gebruik om dieselfde saak te beskryf.<sup>23</sup>

Die kritiese rasionalisme maak dit moontlik om die begrip “samelewing” te ontdoen van die pretensies wat dit binne die positivisme aankleef. Tog is die saak nie daarmee afgehandel nie. Popper beperk die betekenis van faktore soos metafisiese beskouings, waardes en sosiale konteks tot die sogenaamde konteks van ontdekking.<sup>24</sup> Wetenskaplike rasionaliteit, weer, is beperk tot die konteks van regverdiging (Van Niekerk, 1992:53), waar

<sup>22</sup> Martin (1997:23) praat hier van “...a more fundamental shared characteristic, which is the inherently metaphorical character of sociological and theological discourse.” Hy voeg daarby: “In sociology, as also in theology, metaphorical language is endemic. Perhaps theology is more metaphorical than sociology but sociology is at least metaphorical.”

<sup>23</sup> Martin (1997:45) praat in hierdie verband van die “...careless use of mechanistic metaphors...”

<sup>24</sup> “Vrae oor die oorsprong en herkoms van ons maniere van dink en uitsprake maak, behoort tot die konteks van ontdekking en moet skerp onderskei word van vrae wat met die kreatiewe produk van ons (weliswaar voorlopige) kennisinhoud te make het. Laasgenoemde behoort tot die konteks van regverdiging, en hier kan teorieë ‘n sekere graad van waarheidsgelykenis asook ‘n groot mate van objektiwiteit bereik.” (Van Huyssteen, 1986:46)

dit gaan om die presiese formulering en toetsing van uitsprake. Ook die modelle en metafore wat gebruik word in wetenskaplike taal, moet van só 'n aard wees dat dit oop is om gefalsifieer te word. Popper beperk sy dinamiese beeld van wetenskaplike ontwikkeling ook tot die konteks van ontdekking, maar behou 'n ahistoriese perspektief op die wetenskaplike *metode*.<sup>25</sup>

Hierdie klem op die wetenskaplike metode bring mee dat Popper op 'n beslissende punt nog binne die standaardbeeld van die wetenskappe bly. Hy veronderstel naamlik dat die wetenskaplike metode soos hy dit omskryf kan dien as demarkasie-beginsel tussen wetenskap en nie-wetenskap, en dat sy metode dus ook moet dien as grondslag vir die menswetenskappe (Van Huyssteen, 1986:48 en Van Niekerk, 1992:9). Van Huyssteen (1986:58) sê dan ook tereg:

“Hierdie eenheidsideaal, soos ook sy strak onderskeiding tussen rasioneel en irrasioneel, blyk egter 'n positivistiese erfenis te wees.”

Milbank se kritiek teen Popper se wetenskapsbeskouing raak juis hierdie “positivistiese erfenis”. Hoewel Popper wetenskaplike hipoteses alle ontologiese status (as weerspieëling van “die werklikheid”) ontsê, en dus 'n meer operasionalistiese benadering tot die wetenskap het, voorkom dit nie dat hy vashou aan wat Milbank (1990:270) 'n “realist habit of mind” noem nie. Dit beteken dat Popper vashou aan 'n bepaalde, spekulatiewe voorstelling van die totale werklikheid. Hieroor skryf Milbank:

“...such speculation is not just a contemplative luxury (not even merely ‘regulative’) but will influence all our practice. It alters and delimits just what we try to do, just as thinking of the cosmos as a big machine spawned many actual, terrestrial machines.” (1992:270)

Wat Milbank beweer, is dat die *tipe* “totale werklikheid” wat deur die wetenskaplike veronderstel word, ook al word daardie voorstelling 'n ontologiese status ontsê, tog bepaal hoe 'n mens dink en wat moontlik geag word. Indien die werklikheid dus spekulatief geteken word as 'n geslote sisteem van oorsaak en gevolg, sonder enige openheid vir

<sup>25</sup>

“Popper handhaaf deurgaans die oortuiging dat die metode van wetenskaplike kennisverwerwing – dit wat die wetenskap as aktiwiteit wesenlik identifiseer – nie self onderworpe is aan die wisselvalligheid van historiese verandering nie.” (Van Niekerk, 1992:61)



invloed van buite die sisteem, dan sal die “prentjie” uiteindelik ook mense se nadenke en optrede beslissend beïnvloed. Met die oog op die sosiologie kan dus gesê word: al sou ‘n spesifieke sosioloog sy voorstelling van “die samelewing” doelbewus as ‘n noëtiese - en nie as ‘n ontologiese kategorie nie - hanteer, word daardie voorstelling uiteindelik tog vir hom vir alle praktiese doeleindes “die werklikheid” en bepaal dit sy verstaan van byvoorbeeld die godsdienste. Uiteindelik sal só ‘n sosioloog tog maar weer – soos die positivistiese sosioloog – in die praktyk geneig wees om skepties te staan teenoor die waarheidsaansprake van ‘n godsdienst.<sup>26</sup> Hoewel “samelewing” in beginsel vir ‘n sosioloog wat die kritiese rasionalistiese benadering volg nie ‘n allesverklarende prinsiep kan wees nie, funksioneer dit nie wesenlik anders as in die positivisme nie. Die krag van die oorspronklike kwasi-religieuse visie van die “samelewing” kan dus steeds deurwerk in ‘n krities-rasionalistiese sosiologie.

Die derde wetenskapsbeeld wat vir hierdie studie ter sake is, is die paradigma-teorie van Kuhn. Hy gaan in sy beskrywing van die geskiedenis van die natuurwetenskappe daarvan uit dat wetenskaplikes normaalweg binne ‘n bepaalde paradigma werk en dat hierdie paradigma uiteindelik ook ‘n beslissende invloed op wetenskaplike navorsing en teoretisering het.<sup>27</sup> Kuhn gebruik die begrip “paradigma” nie heeltemal op ‘n eenduidige wyse nie, maar die basiese betekenis daarvan is dat dit ‘n omvattende “probleemoplossingsmodel” is (Van Huyssteen, 1986:66) waarbinne die wetenskaplike werk. Hierdie “probleemoplossingsmodel” berus op sekere vooronderstellings wat gewoon aanvaar word deur die wetenskaplike; vooronderstellings wat vir hom aangereik word deur die navorsingstradisie waarbinne hy staan, maar wat ook gebou is op bepaalde metafisiese grondoortuigings.

Die belangrike is dat so ‘n paradigma die produk is van ‘n kontingente historiese ontwikkeling binne ‘n bepaalde gemeenskap. Begrippe soos “wetenskaplik”, “objektief” en “rasioneel”, wat deur die positivisme en die kritiese rasionalisme as universeel-geldige

<sup>26</sup> Dit word bevestig deur wat Van Huyssteen skryf: “Ten diepste bly daarom ook vir die kritiese rasionalisme die sin en betekenis van *metafisiese* uitsprake in die laaste instansie uiters problematies.” (1986:49, primêre beklemtoning)

<sup>27</sup> Oor Kuhn se wetenskapsbeskouing, vgl Van Huyssteen (1986:65 ev) en Van Niekerk (1992:61 ev).

begrippe beskou is, word binne Kuhn se perspektief gesien as intra-paradigmatiese begrippe. Daar is nie so iets soos 'n "universele redelikheid" nie; 'n uitspraak is rasioneel of irrasioneel in terme van 'n spesifieke paradigma se voorstelling van rasionaliteit.<sup>28</sup>

Kuhn bied 'n boeiende perspektief op die manier waarop wetenskaplikes tussen paradigmas kies. Vir die positivisme sou die verifikasie van die teoretiese aansprake van die nuwe paradigma die deurslag moes gee; vir die kritiese rasionalisme die falsifikasie van die aansprake van die ou paradigma. Volgens Kuhn is empiriese toetsing egter lank nie die enigste faktor in wetenskaplikes se keuse tussen paradigmas nie, en meestal ook nie die beslissende nie (Van Huyssteen, 1986:69). Keuses tussen paradigmas hang ten nouste saam met 'n komplekse samespel van verskillende faktore, waaronder metafisiese vooronderstellings, sosiale konteks en psigologiese faktore ook 'n rol speel. Daarom huiwer Kuhn nie om van 'n paradigma-verandering as 'n "bekeringservaring" te praat nie (Van Huyssteen, 1986:75).

In hierdie verband kom Kuhn tot die oortuiging dat verskillende paradigmas inkommensurabel is.<sup>29</sup> As daar geen inter-paradigmatiese rasionaliteit is nie, en as die oorskakeling van een paradigma na 'n ander as 'n bekeringsproses aangedui moet word, dan impliseer dit dat daar geen omvattende perspektief of gemeenskaplike kriteria is aan die hand waarvan verskillende paradigmas met mekaar vergelyk kan word nie (Van Niekerk, 1992:65). Die vraag is dan hoe 'n mens ontkom aan 'n totale epistemologiese relativisme. Hoewel Kuhn homself probeer verweer het teen so 'n aanklag, bly hy tog by sy basiese perspektief in dié verband staan, sodat Van Niekerk (1992:66) kan konkludeer:

"Ten spyte van enkele toegewings aan sy kritici, bestry Kuhn nog steeds die gedagte dat die objektiviteit en die rasionaliteit van die wetenskap gewaarborg

<sup>28</sup> "Die begrip *waarheid* is vir Kuhn 'n begrip wat slegs intra-paradigmaties gebruik kan word... En *rasioneel* is dan hier dit waartoe 'n bepaalde wetenskaplike gemeenskap saam besluit het, en enige a-historiese rasionaliteitskonsep moet langs hierdie weg as illusionêr ontmasker word." (Van Huyssteen, 1986:78-79, primêre beklemtoning)

<sup>29</sup> Milbank (1990:342) teken 'n treffende prentjie van inkommensurabiliteit op die vlak van taal en praksis: "...in the same physical space one can build a cathedral or a nuclear power station, but there is no 'commensurability' between the desire to build the one or the other, and the difference in the organization of their structures, their configurations and symbolic evocations, is as great as that between the jargon of nuclear technology and the language of prayer."



word deur 'n neutrale metodologie wat in 'n stel universeel geldende logiese reëls geartikuleer kan word.”

Binne Kuhn se beskouing word dit moontlik om natuurwetenskaplike kennis binne dieselfde kategorie as alle ander vorme van menslike kennis te plaas.<sup>30</sup> Wetenskaplike kennis, net soveel soos enige ander vorm van menslike kennis, is histories-bepaald, voorlopig en beperk.<sup>31</sup> Daarom is dit ná Kuhn nie meer moontlik om rasionaliteit en tradisie op 'n simplistiese wyse teenoor mekaar te stel nie. Dit kan nie meer beweer word dat die natuur- of menswetenskappe se toegang tot die werklikheid meer betroubaar is as dié van die teologie nie.<sup>32</sup>

Binne 'n Kuhnianse beskouing is die begrip “samelewing” dus 'n beskouing wat op 'n kontingente wyse binne 'n bepaalde paradigma na vore gekom het. Dit is nie 'n objektiewe beskouing van die werklikheid nie, ook nie 'n neutrale teoretiese konstruksie nie, maar 'n histories-bepaalde kyk op die werklikheid. Milbank se tradisie-historiese analise van die ontwikkeling van die begrip “samelewing” maak sin teen die agtergrond van Kuhn se wetenskapsbeskouing. Die paradigma-teorie open die weg om “samelewing” te sien as 'n kwasi-religieuse kategorie en om die sosiologie te beskryf as 'n alternatiewe tradisie wat inkommensurabel is met die teologie.

Sosiologiese analyses van die godsdiens maak slegs sin in terme van die konvensies wat in die sosiologiese paradigma aanvaar word. Dit beskryf egter nie die godsdiens op 'n objektiewe, neutrale wyse nie en kan daarom nie op enige gronde beskou word as 'n

<sup>30</sup> “Dit is duidelik dat die Kuhnianse model ons oë open vir die feit dat die sogenaamde *strenge* wetenskap as sodanig veel meer in gemeen het met ander denkvorme as wat ooit binne 'n positivistiese standaardopvatting van wetenskap erken sou kon word.” (Van Huyssteen, 1986:80, primêre beklemtoning)

<sup>31</sup> “Die wetenskap is 'n sosiale, menslike aktiwiteit... As sodanig deel die wetenskap in die wisselvallighede en onsekerhede van die historiese menslike bestaan.” (Van Niekerk, 1992:67)

<sup>32</sup> Dit beteken nie dat Kuhn se beskouing dit moontlik maak om die teologie sonder meer as 'n wetenskap te beskryf nie. Hieroor sê Van Huyssteen: “Om aan die denkmiddel van Kuhn die demarkasievraag ten opsigte van die sistematiese teologie te stel – die vraag dus of die sistematiese teologie as wetenskaplike denkwetenskap sou kon kwalifiseer – bly 'n moeilike en gekompliseerde aangeleentheid.” (1986:85) Die vraag na die wetenskaplikheid van die teologie verloor egter, binne Kuhn se benadering tot rasionaliteit, sy skerpte en sou selfs tersyde gelaat kon word (vgl Van Huyssteen, 1986:80).

“beter” of “redeliker” interpretasie as die vertolking wat die teoloog self kan maak nie. Die moontlike wins vir die teologie in hierdie benadering is duidelik: die waarheidsvraag word nie meer uitsluitlik gekoppel aan empiries-wetenskaplike kriteria vir kennis nie. Die verlies is eweneens duidelik: dit word onmoontlik om die waarheidsvraag hoegenaamd aan die orde te stel. Die vraag of die prys van epistemologiese relativisme nie te hoog is om te betaal vir die oorwinning van ‘n positivistiese of krities-rasionalistiese oorwaarding van wetenskaplike kennis nie, sal in die gedeelte oor die *tu quoque*-argument verder gevoer moet word.

Kuhn se paradigma-teorie is veral gemik op die verstaan van die geskiedenis van die natuurwetenskappe. Die implikasie daarvan vir die sosiale wetenskappe is dat die positivistiese en krities-rasionalistiese soeke na ‘n eenheidsideaal vir alle wetenskap as onhaalbaar beskou moet word. Daarmee word ‘n ou vraag op die tafel geplaas wat juis vir die sosiale wetenskappe van fundamentele belang was teenoor die natuurwetenskaplike standaardbeeld. Die poging om die sosiale wetenskappe te konstrueer na analogie van die natuurwetenskappe gaan nie op nie.<sup>33</sup> Die wetenskaplike staan nie teenoor die sosiale werklikheid op dieselfde manier as wat hy volgens die standaardbeeld teenoor die natuurlike werklikheid kan stelling inneem nie.<sup>34</sup> Daarom het Dilthey gekies vir *verstaan* eerder as *verklaring* as die kern van die sosiaal-wetenskaplike metode (Van Niekerk, 1992:22 ev). Verklaring in die wetenskap is gerig op die aanduiding van kousale verbande, terwyl verstaan fokus op die vraag na die menslike betekenis van ‘n bepaalde sosiale verskynsel. Dilthey is in hierdie keuse vir verstaan teenoor verklaring nagevolg deur Weber en die hele Weberiaanse tradisie in die sosiologie.

33

Van de Beek (1996:148) sê hieroor tereg: “Bij de natuur heeft men een methode gevonden die het mogelijk maakt haar te manipuleren. Bij de menswetenschappen heeft men die nog niet gevonden. Het instrumentarium dat ontleend is aan de natuurwetenschappen lijkt tot nu toe nog weinig vruchtbaar.”

34

Van den Beukel (1990:47-48) wys daarop dat die standaardbeeld se opvatting dat die natuurwetenskaplike objektief stelling kan inneem teenoor die natuurlike werklikheid, ook agterhaal is, veral deur ontwikkelinge in die kwantumfisika: “Men kan nog best blijven geloven dat er buiten ons een objectieve realiteit bestaat, gekenmerkt door deeltjes die een goed gedefinieerde plaats innemen en impuls bezitten, maar voorlopig zal dat een geloof moeten blijven. Het is, als de kwantummechanika het laatste woord heeft, principieel ontoegankelijk voor een experimentele bevestiging. Er is geen verifieerbare werkelijkheid buiten ons die onafhankelijk is van onze waarneming. Die waarnemer en het waargenomene zijn één en onscheidbaar.”



Vir die huidige bespreking is Van Niekerk (1992:30) se uiteensetting van die “hermeneutiese sirkel” (of “spiraal”) as die wyse waarop die verstaansproses verloop, hier ter sake.<sup>35</sup> Die “hermeneutiese sirkel” impliseer dat die verstaansproses begin by die mens se vooronderstellings oor wat die sin van ‘n bepaalde menslike verskynsel is. In die mens se nadere kennismaking met daardie verskynsel kom nuwe insigte na vore wat dan geassimileer word met die mens se vooronderstellings. Die aangepaste vooronderstellings vorm dan die vertrekpunt vir ‘n verdere poging tot verstaan. Hierdie proses kan nooit afgehandel word nie. In ‘n sin toon die hermeneutiese sirkel ooreenkomste met Popper se siening van die wetenskaplike metodiek; maar daar is een wesenlike verskil. Die onderskeid tussen “konteks van ontdekking” en “konteks van regverdiging” geld nie ten opsigte van die hermeneutiese sirkel nie. Die hermeneutiese sirkel is ‘n voortdurende ontdekkingsproses waarin die mens se vooronderstellings wel gekorrigeer word, maar nooit agtergelaat kan word nie.

Die positivisme wil losbreek uit die sirkel deur te veronderstel dat die mens toegang het tot “feite”, wat as ongeïnterpreteerde ervaringsdata gesien word. Van Niekerk wys egter, in navoring van Gadamer, daarop dat alle ervaring *geïnterpreteerde* ervaring is. Daar is nie so iets soos ‘n pre-linguïstiese ervaring wat eers agterna onder woorde gebring kan word nie – en daarom is daar ook geen “uitkykpunt” buite die taal vanwaar iemand ‘n bepaalde verwoording van die werklikheid sou kon vergelyk met die werklikheid self nie (Van Niekerk, 1992:35). Dit laat ‘n volgende vraag ontstaan: of daar enige kriteria is waarvolgens een interpretasie bō ‘n ander verkies kan word. Sulke kriteria sou immers ‘n bevoorregte uitkykpunt veronderstel vanwaar verskillende interpretasies met mekaar vergelyk kan word – en só ‘n uitkykpunt bestaan nie.

Hierdie vraag word van kritiese belang indien gekyk word na die interpretasie van verskillende kulture. Van Niekerk (1992:39) wys daarop dat ‘n belangrike stroming in die

<sup>35</sup> Van Niekerk (1992:30) vat dit só saam: “Geen verstaan begin dus by ‘n nulpunt nie, maar veronderstel ‘n elementêre voorkennis van dit wat bevra word. Hiervandaan word ‘uitbeweeg’ na die onvertroude, en word dit in terme van die vertroude geassimileer. In die proses word die vertroude daadwerklik gekritiseer, gekorrigeer, genuanseer, geamendeer, ensovoorts. Die ‘Vorverständnis’ word in die interpretasieproses met ander woorde oorskry en tegelyk gewysig. Wat aan nuwe sinsin in die aktuele interpretasie ontsluit word, word geïntegreer binne die sinhorison van waaruit die interpretasie geskied het. Die aldus gewysigde sinhorison bied op sy beurt die ‘Vorverständnis’ vir die nuwe ‘Verstehen’.”

sosiale wetenskappe tot die konklusie gekom het dat verskillende kulture eintlik *inkommensurabel* is. Inkommensurabiliteit beteken hier dat twee kulture so min in gemeen het dat dit onmoontlik is om een kultuur te verstaan vanuit die taal en voorstellingswêreld van 'n ander. Egte kommunikasie en verstaan tussen die twee kulture is nie haalbaar nie (Van Niekerk, 1992:21). Indien die onderskeid tussen verstaan en verklaar konsekwent deurgevoer word en die blywende betekenis van vooronderstellings in die hermeneutiese sirkel ernstig opgeneem word, word die sosiologie ook, soos in Kuhn se paradigmabeskouing, gekonfronteer met die werklikheid van epistemologiese relativisme. Voordat verder ingegaan word hierop, sal die vraag na die moontlikheid en wenslikheid van 'n teologiese kritiek op die sosiologie op grond van die begrip "samelewing" eers aan die orde kom.

### 3.3 DIE MOONTLIKHEID VAN 'N TEOLOGIESE KRITIEK OP DIE SOSIOLOGIE

In die vorige hoofstuk is 'n tweede vraag oor die verhouding tussen teologie en sosiologie geformuleer, wat so lui: *Sou dit geregverdig wees vir die teologie om, indien die kwasi-religieuse aard van sulke konsepte in die sosiologie aanvaar word, op grond daarvan fundamentele kritiek op die sosiologie as wetenskaplike dissipline te lewer? Of sou die sosiologie met reg so 'n kritiek kon afwys as 'n nie-empiriese beoordeling van 'n empiriese dissipline?* Dit is duidelik dat die wetenskapsbeeld waarmee die teoloog die diskussie benader, of van waaruit die sosioloog reageer, ook die antwoord op hierdie vraag bepaal.

Indien uitgegaan word van die standaardbeeld van die wetenskap word 'n fundamentele *teologiese* kritiek op die sosiologie by die wortel afgesny. "Samelewing" is 'n empiriese gegewe, ongeag die herkoms daarvan. Bewerings wat oor die aard van die samelewing gedoen word, moet empiries geverifieer word. Teologiese uitsprake, in soverre as wat die teologie van die geloof uitgaan, is nie verifieerbaar nie en kan dus nie dien as kritiek op die empiriese diskoers van die sosiologie nie.

Binne die krities-rasionalistiese benadering tot die wetenskappe staan sake nie wesenlik anders nie. Hoewel hier ruimte gelaat word vir die moontlikheid dat daar ook ander vorme van geldige kennis naas die streng wetenskaplike kennis kan wees, sal enige poging om



wetenskaplike diskoers te meet aan 'n nie-wetenskaplike diskoers sonder meer afgewys word. Die vraag is of die teologiese diskoers, gemeet aan falsifieerbaarheid as die kriterium vir toetsbaarheid, as 'n wetenskaplike diskoers beskou kan word. Van Huyssteen (1986:49 ev) wys daarop dat die kritiese rasionalistiese kennismodel steeds die teologie voor ernstige probleme stel. Falsifieerbaarheid, kan nie op godsdienstige taal van toepassing gemaak word nie, in elk geval nie op uitsprake wat oor God gemaak word nie. In hierdie verband kan ook gewys word op die kritiek wat Anthony Flew teen teologiese uitsprake gerig het.<sup>36</sup> Flew wys daarop dat uitsprake oor die bestaan en liefdevolheid van God vir die gelowige nooit gefalsifieer kán word nie (1980:124).

'n Sosioloog wat die kritiese rasionalisme as grondslag aanvaar, sal dus waarskynlik ook nie werklik getref voel deur 'n teologiese kritiek op die sosiologie nie. Die vraag wat binne die kritiese rasionalisme oor die begrip "samelewing" gestel word, sal wees of dit as teoretiese konstruksie vrugbaar is vir die vertolking van empiriese gegewens al dan nie. Vanuit so 'n operasionalistiese benadering moet die bewering dat "samelewing" 'n kwasi-religieuse konsep is, irrelevant voorkom. Die konsep "samelewing" kan volgens hierdie beskouing net so min vanuit die teologie aan kritiek onderwerp word as wat die sosiologie uitspraak kan lewer oor die bestaan al dan nie van God.<sup>37</sup>

Binne Kuhn se paradigma-teorie word, soos aangedui, die onderskeid tussen "wetenskaplike" en "nie-wetenskaplike" kennis in 'n groot mate vervaag. 'n Mens sou verwag dat dit ook die beswaar dat teologiese kritiek teen die sosiologie 'n ongeldige vermenging van empiriese en nie-empiriese diskoerse impliseer, uit die weg moet ruim. Dit behoort dus moontlik te wees vir die teologie om tot 'n fundamentele kritiek op die sosiologie te kom (en omgekeerd). Soos reeds gesê, moet Milbank se kritiek teen die sosiologie verstaan word teen die agtergrond van die paradigma-teorie.

<sup>36</sup> "A fine brash hypothesis may thus be killed by inches, the death by a thousand qualifications. And in this, it seems to me, lies the particular danger, the endemic evil, of theological utterance." (Flew, 1980:123)

<sup>37</sup> Martin (1980:1), wat in die krities-rasionalistiese lyn dink, skryf: "A sociologist has no remit to talk about God. If he were to talk directly about God he would immediately convert himself into a theologian... Sociologists are scientific scribes concerned with verifiable and falsifiable statements and with more or less correct propositions about social processes."

'n Teologiese kritiek teen die sosiologiese gebruik van die begrip "samelewing" wat die paradigma-teorie as agtergrond het, stuit egter op 'n belangrike probleem: die inkommensurabiliteit van paradigmas wat 'n integrale deel van Kuhn se teorie vorm. Teologie en sosiologie kan gesien word as verskillende paradigmas, sodat dit onmoontlik is om die sosiologie vanuit die teologie te interpreteer (of omgekeerd). Die afstand tussen teologiese en sosiologiese diskoers word onoorbrugbaar. 'n Mens kan sê dat Milbank se omvangryke analise van die sosiologie nie regtig sin maak nie. Die doel van sy teologiese kritiek is immers om, op grond van die inkommensurabiliteit van teologiese en die sosiologiese diskoers, aan te dui dat die dialoog tussen die teologie en die sosiologie onnodig en onmoontlik is. Die vraag is waarom hy dan 'n analise van die sosiologie nodig ag en wat die waarde van sy analise is. 'n Sosioloog sou ewe goed kon redeneer dat Milbank vanuit sy teologiese paradigma nie reg kan laat geskied aan die sosiologie nie.

Dit is duidelik dat 'n *fundamentele* teologiese kritiek op die sosiologiese begrip "samelewing" weinig sin het, ongeag watter wetenskapsmodel as gespreksbasis gebruik word. As so 'n kritiek konsekwent deurgevoer word, moet dit lei tot die afwysing van die waarde van die sosiologie en die verabsoluttering van die teologiese gesigspunt, soos by Milbank gebeur. Die vraag is of die teologie 'n tussenweg kan vind tussen die onkritiese aanvaarding van die sosiologiese analises as empiriese wetenskap enersyds, en die radikale afwysing van die sosiologiese gesigspunt andersyds. So 'n tussenweg moet 'n genuanseerde kritiek op die gebruik van die begrip "samelewing" moontlik maak, sonder om die moontlike heuristiese waarde van die begrip vir die verstaan van die mens en sy leëwêreld te ontken. Hierdie tussenweg kan net gevind word indien die epistemologiese relativisme waarna reeds verwys is, as opsie vir die teologie afgewys word. Dit beteken dat die teologie versigtig moet wees om gebruik te maak van die *tu-quoque*-argument.

### 3.4 DIE TU-QUOQUE-ARGUMENT

In die loop van die bespreking het die belangrikheid van die derde vraag uit Hoofstuk 2 telkens na vore gekom: *Sou die teologie verder kon gaan en die anti-tradisionalistiese tendens van moderniteit – soos dit ook in sommige sosioloë se werk manifesteer – te bestry met 'n tu quoque-argument, waarin beweer word dat moderniteit, empiriese*

*wetenskap en die sosiologie self niks anders is as tradisie-bepaalde menslike konstruksies nie? Sou so 'n argument enige winspunte vir die teologie inhou, of sou daar moontlik belangrike probleme in so 'n verweer skuil?*

Die *tu-quoque*-argument kan op verskeie wyses gebruik word. Teenoor die krities-rasionalistiese benadering tot die wetenskap sou die teoloog byvoorbeeld kon aandui dat wetenskapstaal, net soos geloofstaal, metafoeries is. Die gebruik van beelde en modelle kan dus nie as aanduiding van die "onwetenskaplikheid" van die teologie geld nie.<sup>38</sup> Verder kan gekonstateer word dat die wetenskaplike, net soos die teoloog, 'n grondverbintenis tot 'n bepaalde verstaan van die werklikheid het en dat so 'n grondverbintenis in beginsel nie empiries falsifieerbaar is nie.<sup>39</sup> Binne Kuhn se paradigma-benadering, weer, word dit moontlik om te beweer dat wetenskapsbeoefening ook 'n tradisie is waarin oorlewering en gesag 'n belangrike rol speel. Die feit dat die teologie op tradisie steun, kan dus ook nie gebruik word om teologiese insigte onder verdenking te bring nie.

Die *tu-quoque*-argument se waarde lê daarin dat dit gebruik kan word om aan te dui dat geloofskennis nie minder redelik is as ander vorme van kennis nie. Dit kan met reg gesê word dat geloof nie irrasioneel is, soos dit dikwels vanuit 'n positivistiese hoek beweer word nie. Van den Beukel (1990:149) konstrueer byvoorbeeld die manier waarop hy as fisikus kennis verwerf in 'n duidelike analogie met die manier waarop hy tot geloofskennis gekom het.<sup>40</sup> Verder word dit vir die teoloog moontlik om die radikale teenstelling tussen teologie en die wetenskappe te bestry. Daarom kan Van de Beek (1996:90) met reg sê:

<sup>38</sup> McGrath impliseer dat die winste van hierdie benadering baie onseker is. Hy gee toe dat daar 'n vergelyking gemaak kan word tussen maniere waarop teologie en wetenskap analogieë gebruik, maar skryf dan: "It is not entirely clear, however, how far these comparisons have taken us... The clear (if unstated) assumption here is that the explanatory successes of the natural sciences lend credence to its use of models, and hence justify theology doing the same thing." (1998:168)

<sup>39</sup> Vir Van Huyssteen is dit die kern van hierdie tipe argument, wat hy só omskryf "...die bewering naamlik dat enige standpunt, uitspraak of wetenskaplike prosedure ook en altyd berus op vooronderstellinge wat nie alleen as vertrekpunt vir enige verdere argumentasie aanvaar word nie, maar ewe irrasioneel as *grondverbintenis* (*ultimate commitment*) figureer." (Van Huyssteen, 1986:53, primêre beklemtoning)

<sup>40</sup> Hy vat dit só saam: "In alle gevallen zijn het de getuigen, zij die de evidence aandragen, die een mens op weg helpen naar dieper inzicht. De bewijsvoering verloopt langs vergelijkbare paden. De getuigen moeten kritisch getoets worden, hun evidence gewogen, het kaf van het koren gescheiden worden. Selectiviteit is niet alleen toegestaan, het is een vereiste. In alle gevallen gaat dat met grote inspanning gepaard. Wat de moeite waard is word slechts met moeite verworven."



“Alle wetenskappe hebben met ervaring te maken, van de fysica tot de teologie. Alle wetenskappe hebben met persoonlike visies te maken, die van invloed zijn op het model dat word ontwikkel.”

Hierdie tipe argument het weinig waarde as die doel daarvan sou wees om die waarheid van die Christelike geloof te verdedig. Eienskappe wat vir alle menslike kennis geld (soos dat dit uitgedruk word in metaforiese taal, gewortel is in ‘n onbewysbare grondliggende verstaan van die werklikheid, of gedra word deur tradisie) kan nie gebruik word om iets te sê oor die waarheid of valsheid van spesifieke oortuigings nie.<sup>41</sup> Die ruimte wat die *tu-quoque*-argument vir die teologie en geloof skep, is hoogstens formeel en kenteoreties. Dit het weinig waarde vir iemand wat nie deur die geloofswaarhede self oortuig word nie.

Naas die skrale wins van die *tu-quoque*-argument moet gewys word op die enorme gevaar wat daaraan verbonde is: die probleem van epistemologiese relativisme waarop reeds gewys is. Die radikale gebruik van die *tu-quoque*-argument is ‘n eienskap van die postmodernisme. Binne die postmodernisme word die relativistiese konsekwensie van dié argument dikwels as onvermydelik beskou (Van Niekerk, 1992:71 ev). Van Huyssteen skryf tereg oor die implikasies van die paradigma-benadering tot die wetenskappe:

“Die verruiming wat Kuhn vir die rasionaliteitsbegrip moontlik gemaak het, sal egter uiteindelik ook die probleme wat sy waarheidsbegrip vir die teologie moet skep, doelbewus moet verreken.” (1986:79)<sup>42</sup>

Die postmodernisme is, uit die aard van die postmodernistiese denkbeelde self, geen duidelik omlýnde “beweging” met sekere kernveronderstellings nie. Dit maak dit baie

---

Wetenskap, kunst en religie zijn alle drie bezig met het raadsel van het menselijk bestaan, de omringende wereld en de relatie tussen die twee. De wetenschap neemt daarin, in tegenstelling tot wat vaak gedacht wordt, geen bijzondere plaats in in die zin dat zij ‘objectief’ zou zijn en de andere twee ‘subjectief’. Zelfs de natuurkundigen van de twintigste eeuw hebben moeten erkennen dat de waarnemer en het waargenomene onscheidbaar zijn.” (Van den Beukel, 1990:131)

<sup>41</sup> Bauckham (1988:134, primêre beklemtoning) merk byvoorbeeld tereg op oor die kwessie van tradisie: “...this vindication of tradition as such provides no very strong reason to trust the *Christian* tradition...”

<sup>42</sup> Vergelyk ook wat Van Huyssteen elders in die verband skryf: “If it could indeed be finally asserted that scientific as well as theological assertions are thus socially created, it would seem highly likely that the ways of both science and theology to reality have been firmly barred.” (Van Huyssteen, 1987:5)

moeilik om die postmodernistiese beskouing kortweg saam te vat. Die omskrywing van McGrath kan egter as uitgangspunt vir die bespreking dien:

“Postmodernism is generally taken to be something of a cultural sensibility without absolutes, fixed certainties or foundations, which takes delight in pluralism and divergence, and which aims to think through the radical ‘situatedness’ of all human thought. In each of these matters, it may be regarded as a conscious and deliberate reaction against the totalization of the Enlightenment.” (1998:9-10)

Van Niekerk (1992:97) gee ‘n omskrywing wat baie ooreenstem met dié van McGrath, maar skryf op ‘n meer genuanseerde wyse oor die verhouding tussen postmodernisme en moderniteit.

Dit is ongetwyfeld só dat die postmodernisme ‘n doelbewuste reaksie teen moderniteit is en dat die “Verligtingsprojek” binne die postmodernisme oor die algemeen as agterhaal en misluk beskou word. Tog kan die postmodernisme nie net in hierdie lig beskou word nie. Dit is tot ‘n groot mate ‘n radikalisering van sekere tendense wat binne die moderne Westerse samelewing sedert die Verligting aanwesig was. Die besef van die historisiteit en gesitueerdheid van menslike kennis was reeds aanwesig in die moderne Westerse denke; die postmodernisme het dit bloot tot op die uiterste geradikaliseer. Daarom kan Van Niekerk ook sê dat die postmodernisme “parasiteer op ‘n bepaalde verstaan van ‘die Moderne’...” (1992:97).

Een van die aspekte van die moderne wêreld wat in die postmodernisme geradikaliseer word, is pluralisme. Pluralisme is ‘n konsep wat aandui dat daar binne die moderne wêreld ‘n veelheid van verskillende lewensbeskouings naas mekaar bestaan, sonder dat daar enige dwingende gronde is om een so ‘n beskouing bo die ander te verkies. Binne die konteks van moderniteit word pluralisme meestal toegepas op oortuigings wat beskou word as deel van die private sfeer, soos die godsdiens. Godsdiens word ‘n kwessie van keuse en opinie. Die postmodernisme radikaliseer hierdie pluralisme deur dit toe te pas op alle menslike kennis en oortuigings. Grondliggend aan hierdie geradikaliseerde pluralisme lê die desentrering van die subjek (Van Niekerk, 1992:99). Daarmee word bedoel dat die mens nie as geïsoleerde subjek die werklikheid om hom objektief waarneem om dan sy eie konstruksie daarvan te maak nie. Die mens is reeds gevorm deur sy sosiale konteks.

Mense produseer nie universa van diskoers vanuit hulle subjektiwiteit nie; subjektiwiteit word geproduseer deur bestaande universa van diskoers. Daarom is daar in die wêreld 'n "onherleibare pluraliteit van *inkommensurabele* leefwêreldes en lewensvorme..." (Van Niekerk, 1992:99, primêre beklemtoning)

Die postmodernistiese pluralisme en desentrering van die subjek is wesenlik 'n radikalisering van die gesigspunte van die kennissosiologie. Indien die kennissosiologiese perspektief tot op sy uiterste konsekwensie deurgedink word, kan 'n mens moeilik anders as by 'n postmodernistiese perspektief uitkom. Dan bly daar niks anders oor as om, soos Milbank, die Christelike teologiese tradisie te handhaaf as 'n eiesoortige universum van diskoers wat nie vertolk kan word in terme van 'n ander universum van diskoers nie. Dit sou egter beteken dat die teologie in 'n soort ghetto-bestaan teregkom, waarin kommunikasie met nie-gelowiges totaal onmoontlik word.<sup>43</sup> Die vraag is ook of die teologie nie langs hierdie weg weer in absolutisme kan verval nie, omdat dit effektief afgesluit word van insigte wat voortkom uit ander universa van diskoers.

Om hierdie rede is dit belangrik om te let op die kritiek wat op die epistemologiese relativisme en die postmodernisme gelever word. McGrath (1998:11) beskou die postmodernisme as oppervlakkig en gebruik die argument van die inkoherensie van relativisme, wat Van Niekerk (1992:125 ev) ook breedvoerig bespreek, om sy kritiek te staaf. Die argument kom daarop neer dat enige analise wat ontken dat dit moontlik is om betroubare uitsprake oor die werklikheid te maak, daarmee sy eie betroubaarheid bevraagteken. Indien die postmodernisme beweer dat alle kennis relatief is, beteken dit dat ook die uitspraak: "Alle kennis is relatief" slegs relatief waar kan wees – maar dan is die uitspraak noodwendig nie meer waar nie.

Voortvloeiend hieruit kan dit gestel word dat die postmodernisme aan ten minste een kennisuitspraak 'n absolute geldigheid toeken: die uitspraak dat alle kennis die produk is van die sosio-historiese konteks waarbinne dit ontstaan. As die inkommensurabiliteit van

<sup>43</sup>

Vergelyk wat Van Huyssteen (1986:185) in dié verband skryf: "Die sistematiese teoloog wat ter wille van die kontekstuele werklikheidsbetrokkenheid van sy eie refleksie nie tevrede kan wees met 'n tipe van privatistiese ghettobestaan of selfs 'n vaag-gedefinieerde randbestaan binne die breë konteks van wetenskaplike refleksie nie, is daarom verplig om die aansprake van sy eie geloofstradisie op waarheid, so geldig en geloofwaardig as moontlik te artikuleer."



verskillende universa van diskoers aanvaar word, ontstaan die vraag: Hoe weet die postmodernis dat die opvatting van iemand wat in 'n ander sosiale konteks staan, wel die produk is van daardie sosiale konteks? Die postmodernis is, kragtens eie standpunt, nie in staat om die opvatting van 'n mens binne 'n ander universum van diskoers te begryp nie. Dit impliseer dat die postmodernis ook nie die oorsake van sulke opvattinge kan identifiseer nie (Van Niekerk, 1992:129), tensy die hipotese dat opvattinge die produk van sosiale konteks is, absoluut en universeel geldig is. Dan is dié hipotese egter 'n weerlegging van die inkommensurabiliteit van verskillende universa van diskoers.

Die afwysing van die radikale inkommensurabiliteit van universa van diskoers kan egter nie net steun op die argument van inkoherensie nie. Dit is ook noodsaaklik om aan te dui dat egte kommunikasie tussen mense wat binne verskillende universa van diskoers staan, wel moontlik is. Dit is egter slegs moontlik indien 'n epistemologiese model gevind kan word wat enersyds reg laat geskied aan die sosio-historiese bepaaldheid van menslike kennis, maar wat andersyds tog handhaaf dat menslike kennis werklik toegang het tot die werklikheid en daarom ook gekontroleer word deur die werklikheid.

Die *kritiese realisme* word deur Van Huyssteen en McGrath verdedig as 'n model wat aan die bogenoemde vereiste voldoen. Hierdie model aanvaar die beperkinge van die mens se toegang tot "die werklikheid" wat in die wetenskapsfilosofiese debat hierbo uiteengesit is<sup>44</sup>, maar is tog van mening dat daar voldoende rede bestaan "...om te aanvaar dat bepaalde entiteite en strukture soos in wetenskaplike teorieë gepostuleer, inderdaad bestaan." (Van Huyssteen, 1986:174) Daar word twee redes (wat nie as logies-dwingende bewyse verstaan moet word nie) gegee vir hierdie standpunt: die sukses van bepaalde wetenskaplike teorieë oor 'n lang tyd en die verklaringsvermoë van sulke teorieë (Van Huyssteen, 1986:175). Vir Van Niekerk is hierdie veronderstelling 'n noodsaaklikheid indien die wetenskap sy identiteit as wetenskap wil behou.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> So skryf McGrath (1998:97): "Arguments from experience must be accompanied by an acceptance of the cognitive limits which are imposed upon us."

<sup>45</sup> Hy stel dit dat die wetenskap nie sonder "'n wesenlike identiteitsverandering" daartoe kan kom "...om die idee van waarheid as regulatiewe idee volledig prys te gee, respektiewelik om die aanname prys te gee dat daar wel 'n korrelasie is tussen gekorroboreerde wetenskaplike teorieë en 'hoe die wêreld gesteld is'." (Van Niekerk, 1992:141)

Die kritiese realisme maak ten opsigte van die teologie dieselfde veronderstelling oor die werklikheid. Hoewel aanvaar word dat die waarheid van teologiese uitsprake oor God nie op positivistiese wyse *bewys* kan (of hoef te) word nie, word veronderstel dat daar genoeg rede is om te glo dat die Werklikheid waarna die taal van die Christelike tradisie verwys, wel “iets soos” die konstruksies is wat daarvan gemaak word.<sup>46</sup> Dit word dus aanvaar dat die werklikheid wat in teologiese taal beskryf word, aan die menslike beskrywing voorafgaan (McGrath, 1998:158) en dus ook nie in daardie beskrywings opgaan nie. Die kritiese realisme wil die analogie tussen wetenskaplike kennis en geloofskennis handhaaf, sonder om die verskille tussen die twee prys te gee.<sup>47</sup> McGrath (1998:134) aanvaar dat die beste moontlike vertolkings nog altyd omgewe is van anomalieë en raaisels, maar handhaaf dat sulke raaisels nie noodwendig beteken dat die verklarings “counterfactual” is nie. Die werklikheid wat veronderstel word, plaas volgens die krities realistiese standpunt ‘n beperking op die voorstellings wat van die werklikheid gemaak word. Daarom kan nie aanvaar word dat “anything goes” nie (Van Niekerk, 1992:128).

Die kritiese realisme bied verskeie moontlike winspunte met die oog op die dialoog tussen teologie en sosiologie. Binne hierdie model kan aanvaar word dat sowel die teologie as die sosiologie vanuit bepaalde gesigspunte na dieselfde werklikheid kyk en dat daardie werklikheid beperkinge plaas op die werklikheidsvertolkings wat binne die twee dissiplines gemaak kan word. Nóg die teologie, nóg die sosiologie is vasgevang in ‘n geslote hermeneutiese sirkel waarop die werklikheid geen impak het nie. Hoewel dit waar is dat beide dissiplines voortdurend besig is om vanuit bestaande interpretasies te soek na nuwe interpretasies, kan dit ook gehandhaaf word dat daardie proses nie onaangeraak bly deur nuwe ervarings van die werklikheid nie.

Die kritiese realisme maak dit moontlik om te vra na die kriteria waarvolgens interpretasies van die werklikheid gemeet kan word. Empiriese waarneming speel ‘n belangrike rol in hierdie interpretasieproses, maar dan nie in die sin van ‘n positivistiese verifikasie of ‘n

<sup>46</sup> “Hier word naamlik geglo dat ons teologiese konstrunkte iets is soos, of vooruitgrypend en voorlopig iets ontsluit van die Werklikheid waarheen ons metaforiese, relasionele taal uitreik.” (Van Huyssteen, 1986:176)

<sup>47</sup> McGrath (1998:134) skryf hieroor: “Both the scientific and religious communities can be thought of as attempting to wrestle with the ambiguities of experience, and offering what are accepted as the ‘best possible explanations’ for what is observed.”

krities-rasionalistiese falsifikasie nie. Van Niekerk kies vir die begrip *validasie*.<sup>48</sup> Validasie dui 'n bepaalde interpretasie as die waarskynlikste aan. As model om die proses van validasie te verstaan, kan gewys word op die juridiese inwin en weeg van getuienis (Van Niekerk, 1992:224). In navolging van Ricoeur wys Van Niekerk daarop dat juis die feit dat daar verskillende interpretasies bestaan, dit moontlik maak om sommige interpretasies aan te dui as *meer waarskynlik* as ander.

Binne die sosiologie kan die begrip validasie met vrug gebruik word om die wyse waarop empiriese gegewens 'n invloed het op die interpretasie van die werklikheid te beskryf. Die vraag is of die teologie op dieselfde wyse van die validasie-begrip gebruik kan maak. McGrath is van mening dat die kritiese realisme hier op 'n probleem stuit. Aan die een kant veronderstel die kritiese realisme die werklikheid van God, en word ook veronderstel dat daardie werklikheid beperkinge plaas op die manier waarop ons oor God kan praat (McGrath, 1998:158). Aan die ander kant meen McGrath (1998:185) dat dit nie moontlik is om binne die teologie te praat van die *validasie* van teologiese voorstellings, op dieselfde manier as wat gepraat sou kon word van die validasie van 'n natuurwetenskaplike voorstelling nie. Die kwessie van 'n "empirical fit" is oneindig meer problematies by die teologie as by, byvoorbeeld, 'n sosiologiese teorie.

Van Huyssteen, wat besondere moeite doen om die kognitiewe gehalte van teologiese uitsprake oor God te verdedig, stuit teen dieselfde probleem. Die teoloog het volgens hom die taak om sover as moontlik te probeer duidelik maak *hoe* sy teologiese teorieë tot stand gekom het (Van Huyssteen, 1986:35). In hierdie uiteensetting sal sy verbondenheid aan 'n bepaalde geloofstradisie en aan 'n subjektiewe geloofstandpunt doelbewus ter sprake gebring word en aan kritiese nadenke onderwerp moet word.<sup>49</sup> Binne hierdie besinning moet die teoloog verantwoording doen ten opsigte van die werklikheidsgehalte van teologiese uitsprake (Van Huyssteen, 1986:170).

<sup>48</sup> "Wat in die eerste plek hier opgemerk moet word, is dat 'n logika van validasie *iets anders is as 'n logika van verifikasie of falsifikasie*. In die menswetenskappe waaroor ons dit hier het, gaan dit om die rasonele validering van *interpretasies*." (Van Niekerk, 1992:222, primêre beklemtoning)

<sup>49</sup> "Myns insiens moet die vraag egter nie wees, hoe kan die teoloog in die vooruitgang van sy denke enige *commitment* uitskakel nie, maar wel hoe kan die metodologiese verkragting en misbruik van hierdie geloofsverbintenisse opgespoor en uitgeskakel word." (Van Huyssteen, 1986:59)



Die probleem met Van Huyssteen se argument is dat teologiese taal volgens hom 'n "ultimate commitment" veronderstel wat in 'n mate rasioneel beskryf kan word, maar wat nooit rasioneel begrond kan word nie. Hierdie "ultimate commitment" toon in die praktyk ooreenkomste met 'n wetenskaplike se verbintenis aan 'n bepaalde paradigma.<sup>50</sup> Nogtans beklemtoon Van Huyssteen (1987:27) dat hierdie twee tipes verbintenis nie op dieselfde vlak lê nie.<sup>51</sup> By alle waardering vir sy soeke na maniere om die kognitiewe status van teologiese uitsprake te verdedig sonder om uit te gaan van 'n fideïstiese vertrekpunt, moet gevra word wat die verskil tussen 'n "ultimate commitment" en 'n fideïstiese vertrekpunt is.

Die feit dat validasie nie op dieselfde wyse in die teologie kan funksioneer as in die wetenskappe nie, beteken egter nie dat die begrip heeltemal onbruikbaar is vir die teologie nie. Hier kan weer gewys word op die juridiese model vir validasie. Die begrip "getuie" wat dikwels in die Nuwe Testament gebruik word, word deur Van den Beukel (1990:128) benut om aan te dui dat die Christelike tradisie ook gedra word deur getuienis wat aangehoor en geweeg word om só tot 'n bepaalde oordeel te kom. Dink byvoorbeeld aan die woorde van Johannes 21:24: "Dit is die dissipel wat oor al hierdie dinge *getuienis* aflê en dit beskrywe het, en *ons weet* dat sy getuienis waar is." Van den Beukel wys ook daarop dat hierdie getuienis doelbewus gelewer word in die taal van empiriese waarneming, soos in 1 Johannes 1:1-2: "Van die begin af was Hy daar. Ons het Hom met ons *eie oë gesien*; ja, ons het Hom *gesien* en met ons *hande aan Hom geraak*... ons het Hom *gesien en is getuie* daarvan..." Hieroor sê Van den Beukel (1990:129):

"Om onze vraag te beantwoorden moet hun getuigenis bestudeerd en gewogen worden, dat is het minste wat men kan doen."

Die verskil tussen teologie en sosiologie lê daarin dat validasie in die sosiologie geskied vanuit 'n grondverbintenis tot 'n paradigma, terwyl validasie in die teologie geskied vanuit

<sup>50</sup> "...whatever the difference between a religious commitment and an intellectual commitment to theories might be, *in practice* both function as already conceptualized background theories on the level of theoretical reflection." (Van Huyssteen, 1987:28, primêre beklemtoning)

<sup>51</sup> "...theological reflection – in the Christian sense of the word – takes place within the context of an ultimate faith commitment to God as a personal but transcendent Creator. In this sense theology, and the domain of theology, differs profoundly from that of the other sciences: even an existential commitment to theories or to a certain paradigm of thought, cannot be compared to the ultimate commitment evoked in the response of faith." (Van Huyssteen, 1987:27)

‘n “ultimate commitment”, wat ooreenkomste toon met die sosiologiese grondverbintenis, maar wat ‘n sterker eksistensiële karakter dra. Die verskil tussen so ‘n grondverbintenis en ‘n “ultimate commitment” kom na vore in die wyse waarop validasie funksioneer. In die sosiologie sal validasie die vorm van *argumentasie* vanuit die empiriese gegewens aanneem. Dit dui op ‘n mate van afstand tussen die sosiologie en die validasie-proses.<sup>52</sup> Binne die teologie neem validasie egter die vorm van *getuienis* aan, waarby veronderstel word dat die getuie se menswees op die spel is in dit waaroor getuienis afgelê word.<sup>53</sup>

Die opvatting dat die sosiologie en die teologie verskillende vorme van diskoers is, moet dus ernstig opgeneem word, hoewel ‘n krities-realistiese epistemologie die teenstelling nie so radikaal konstrueer as wat Milbank dit doen nie. ‘n Benadering tot die teologie wat hierdie verskil nie ernstig opneem nie, loop die gevaar om in intellektualisme te verval. Dit word duidelik uit ‘n belangrike aspek van die validasieproses wat Van Niekerk (1992:225), in navolging van Taylor, na vore bring:

“‘n Teorie word dus gevalideer deur die praktyk wat dit informeer. Want ‘n teorie formuleer norme, waardes en goedere wat gerealiseer sou kon word in ‘n praktyk wat daarop gebaseer is.”

‘n Sosiologiese teorie se validasie hang saam met die praktyk van die sosiologie as akademiese dissipline binne die sosiale konteks van die universiteit. Sosioloë sou ook kon redeneer dat hulle akademiese werk ‘n bepaalde waarde het vir die samelewing as geheel en dat ‘n praktyk wat op die sosiologie as basisteorie vir sosiale beleid geskoei is, positiewe gevolge vir die samelewing behoort te hê. So ‘n bewering se validasie hang dan saam met die vraag of daardie positiewe gevolge wel realiseer al dan nie.

Die vraag na die praktyk waardeur die teologie geïnformeer word, is van besondere belang. Smit (1988:108) wys in sy kritiek op Van Huyssteen se benadering tot die teologie

52

Dit wat McGrath (1998:184) oor natuurwetenskaplikes beweer, naamlik dat hulle die modelle waarmee die werklikheid binne die natuurwetenskap benader word, *relatief* makliker kan wysig of selfs oorboord kan gooi as wat die teoloog dit met teologiese modelle kan doen, kan ook op die verskil tussen sosiologie en teologie van toepassing gemaak word.

53

Die onderskeid tussen argumentasie en getuienis word ontleen aan Van der Walt (1997:200) se kritiek teen Kuitert, wat volgens hom wel argumentasie vereis, maar nie anders kan as om met getuienis te eindig nie. Dieselfde punt kan gemaak word ten opsigte van Van Huyssteen se kritiese verantwoording van die geloof.

as kritiese geloofsverantwoording daarop dat Van Huyssteen die universiteit as die primêre konteks vir die beoefening van die teologie beskou.<sup>54</sup> So 'n keuse impliseer noodwendig dat teologiese teorieë gevalideer of geïnvaleideer word aan die hand van die kriteria wat as gangbaar vir akademiese dissiplines aan die universiteit beskou word. Die invloed van die universiteit as sosiale konteks vir die teologie moet ook nie onderskat word nie. Die *primêre* konteks vir die teologie is egter nie die universiteit nie, maar die kerk, sodat die praktyk aan die hand waarvan teologiese teorieë gevalideer word al dan nie, die kerklike praktyk is. Milbank se opvatting dat die teologie die sosiale teorie van die kerk is, hou daarom 'n belangrike moment van waarheid in.

Op hierdie punt kom die *tu-quoque*-argument weer ter sprake. Die universiteit as primêre konteks vir die sosiologie (en as moontlike sekondêre konteks vir die teologie) is 'n kontingente historiese ontwikkeling. Die kriteria wat binne die konteks van die universiteit geld vir die validasie van teorieë is nie die weerspieëling van 'n universele redelikheid nie, maar is binne 'n sosiale tradisie ontwikkel.<sup>55</sup> Op dieselfde wyse het die teologie binne die konteks van die kerk sekere kriteria ontwikkel aan die hand waarvan teologiese teorieë gevalideer kan word. Die kriteria wat binne die sosiologie geld is anders as die kriteria wat binne die teologie geld, maar die belangrike is dat beide stelle kriteria in die eerste plek bedoel is, in Kuhnianse taal, om intra-paradigmaties geldig te wees. Die kriteria vir die teologie kan dus nie van toepassing gemaak word op die sosiologie nie en omgekeerd.

Die perspektief van die sosioloog en die teoloog op die Christelike kerk moet noodwendig verskillend wees. Dit kan uitgedruk word aan die hand van die onderskeid tussen die "waarnemersperspektief" en die "deelnemersperspektief".<sup>56</sup> Die belangrike is dat beide die

<sup>54</sup> Smit (1988:108) is van mening dat Van Huyssteen nie die ideologiekritiek van die sosiale wetenskappe ernstig genoeg opneem nie, en voeg dan by: "It does not reckon with the conditioned 'false consciousness' – especially of the individual, academic theologian, working within the elitist sphere of a highly secularized university!"

<sup>55</sup> Ten opsigte van die menswetenskappe skryf Van Niekerk (1992:233): "...sosiale praktyke, kriteria en norme word in die loop van die (wetenskaps-) geskiedenis 'uitgehamer' en verkry so 'n besondere normatiewe wat nie ligtelik laat vaar kan word deur iemand wat as 'n wetenskaplike ernstig opgeneem wil word nie. Dit beteken egter nie dat genoemde kriteria, praktyke en norme sakrosankt is nie..."

<sup>56</sup> Van der Walt (1997:158) verwys na hierdie onderskeid in sy bespreking van De Boer en Adriaanse se debat oor die verskil tussen godsdiensfilosofie en die teologie.



waarnemer en die deelnemer slegs 'n gedeeltelike perspektief het op die werklikheid. Die deelnemersperspektief is nie dieper as dié van 'n waarnemer nie, soos dikwels in die teenoorstelling van 'n blik van binne en blik van buite veronderstel word nie. 'n Deelnemer kan net so vlak en net so verkeerd kyk as 'n waarnemer. Dieselfde moet gesê word ten opsigte van die waarnemersperspektief. Dit is nie redeliker as die deelnemersperspektief nie. Dit is net so tradisie- en konteks bepaald. Beide maniere van kyk het waarde en beperkinge en geeneen kan dus epistemologies die voorrang bo die ander geniet nie. Die verskil is nie 'n kwessie van beter of slegter nie, net van *anders*.

Die teologie en sosiologie het, vanuit die kritiese realisme gesien, beide 'n perspektief op die werklikheid. Beide werk met 'n proses van validasie en beide het 'n bepaalde tipe diskoers ontwikkel waarbinne die proses van validasie beredeneer word. Beide veronderstel 'n bepaalde praktyk waarbinne sekere kriteria vir validasie geld. Hierdie kriteria het in altwee dissiplines se geval histories ontwikkel binne 'n bepaalde tradisie.

Samevattend sou 'n mens dus kon sê dat teologie en sosiologie verskillende vorme van rasionaliteit vergestalt, sodat die opvatting dat die een dissipline redeliker sou wees as die ander, afgewys moet word. Dit kan gehandhaaf word teenoor sommige sosioloë se geringskatting van die teologie, maar ook teenoor Milbank se afwysing van die sosiologie. 'n Radikale afwysing van die sosiologie is alleen moontlik indien ontken word dat die sosiologiese diskoers hoegenaamd na die werklikheid verwys en indien die kriteria vir validasie wat binne die sosiologiese tradisie ontwikkel is, alle waarde ontsê word. Word dit egter gedoen, is daar geen rede waarom dieselfde radikale afwysing nie ook op die teologie van toepassing gemaak kan word nie. Indien 'n kritiese openheid teenoor die kriteria en kennisverwerwing van die mens, soos dit histories ontwikkel het, gehandhaaf word ten opsigte van die teologie, is dit 'n vraag waarom dieselfde kritiese openheid nie ook ten opsigte van die sosiologie kan geld nie.

Die opvatting dat teologie en sosiologie verskillende vorme van rasionaliteit vergestalt, maak die vraag of enige kommunikasie tussen die twee dissiplines moontlik is, van uiterste belang. Die *tu-quoque*-argument kan in 'n mate die weg tot dialoog open, omdat dit ongeregverdigde teenstellings uit die weg ruim. Soos aangedui, lei die konsekwente

deurvoer van hierdie argument egter tot 'n onhoudbare epistemologiese relativisme. Die kritiese realisme probeer hieraan ontkom, maar dié poging kan net slaag indien aangedui kan word dat inter-paradigmatiese rasionaliteit 'n egte moontlikheid is. Met die oog op die onderwerp van hierdie studie kan gesê word: slegs indien aangedui kan word dat die teologie en sosiologie, hoewel die twee dissiplines verskillende vorme van rasionaliteit vergestalt, tog in staat is om te kommunikeer, kan epistemologiese relativisme afgewys word. In hierdie afwysing is baie op die spel vir beide dissiplines. Hierdie kwessie sal bespreek word met verwysing na die vraag of die sosiologie as 'n hulpdissipline vir die teologie sou kon dien en omgekeerd.

### **3.5    TEOLOGIE EN SOSIOLOGIE AS HULPDISCIPLINES VIR MEKAAR**

Die afwysing van die inkommensurabiliteit van paradigmas is 'n voorvereiste vir die moontlikheid van gesprek tussen teologie en sosiologie. Die veronderstelling dat daar so iets soos 'n interparadigmatiese rasionaliteit is, is ook noodsaaklik vir die krities-realistiese standpunt. Van Huyssteen (1986:7) spreek dit byvoorbeeld as sy oortuiging uit dat daar wel interparadigmatiese kriteria vir rasionaliteit bestaan. Ook vir Van Niekerk is dit van besondere belang. Hy is van mening dat die veronderstelling van so 'n interparadigmatiese rasionaliteit noodsaaklik is indien 'n mens epistemologiese en morele relativisme wil vermy (Van Niekerk, 1992:167).

Van Niekerk se argument teen relativisme begin by sy kritiek op Kuhn. Hy wys daarop dat die debat oor die inkommensurabiliteit van paradigmas gevoer word op 'n meta-vlak aan die hand van kriteria wat nie tot 'n enkele paradigma beperk is nie (Van Niekerk, 1992:136). Kuhn kon volgens hom nooit aantoon dat so 'n debat onmoontlik is nie en dat sulke kriteria nie kan bestaan nie. Hierteenoor wys Van Niekerk daarop dat Kuhn sy beskouing bou op 'n interpretasie van die geskiedenis van "die wetenskap" (Van Niekerk, 1992:140). Kuhn se interpretasie van hierdie geskiedenis maak daarvan die opeenvolging van paradigmas wat volgens sy eie standpunt onderling inkommensurabel moet wees. Indien dit egter die geval is, is dit 'n vraag hoe dit moontlik is om die opvolging van sulke paradigmas nog te hanteer as die één verhaal van "die wetenskap". Óf paradigmas is wel inkommensurabel (maar dan het Kuhn geen gronde om verskillende paradigmas te

verstaan as vorme van “die wetenskap” nie en word dit vir hom onmoontlik om sy eie hipotese histories te fundeer), óf “die wetenskap” kan as gemeenskaplike gegewe geïdentifiseer word in die paradigmas wat in die geskiedenis gekom en gegaan het (maar dan kan daardie paradigmas nie meer as volkome inkommensurabel beskou word nie).

Op grond van hierdie beredenering kom Van Niekerk daartoe om te aanvaar dat die wetenskap soos dit in die Weste ontwikkel het, wel ‘n bepaalde, deurlopende identiteit vertoon. ‘n Deel van dié identiteit is die aanname dat daar ‘n onderskeid bestaan tussen die waarheid en die leuen.<sup>57</sup> Hierdie aanvaarding van ‘n onderskeid tussen waarheid en leuen het sy wortels in die onderskeid wat ten grondslag van die Griekse Verligting – wat Van Niekerk (1992:iii) beskou as die bakermat van die Westerse kultuur – gelê het: die onderskeid tussen *doksa* (mening) en *episteme* (kennis). Dit het die soeke na betroubare kennis (teenoor subjektiewe opvattinge) op tou gesit wat uitgemond het in die Westerse wetenskappe se ideale van rasionaliteit en objektiviteit. Uit hierdie onderskeid kom dus ook die strewe na universele geldigheid voort. Hoewel daardie strewe in die praktyk van die wetenskappe lank nie altyd sy doel bereik nie (Van Niekerk, 1992:143), behoort die waarde van so ‘n strewe nie ligtelik ontken te word nie.

Van Niekerk se argument kom dus daarop neer dat ‘n bepaalde strewe historiese grense kon oorskry en neerslag kon vind in die moderne opvatting van rasionaliteit. Die strewe het verder nie net historiese grense oorgesteek nie, maar is vandag nog in staat om kulturele grense oor te steek in die proses van globalisering.<sup>58</sup> Dit beteken nie dat die rasionaliteit en kriteria wat ten grondslag van die Westerse wetenskappe lê, as absoluut en universeel beskou kan word nie. Dit is ‘n kontingente historiese ontwikkeling, maar juis die feit dat die produk van ‘n kontingente historiese ontwikkeling in staat was om historiese en kulturele grense te oorskry, beteken dat die hipotese dat paradigmas (en verskillende kulture) inkommensurabel is, as oordrewe beskou kan word (Van Niekerk, 1992:145-146).

<sup>57</sup> Hieroor skryf Van Niekerk (1992:142): “Hoe wetenskapsbeoefening... intakt kan bly sonder die behoud van die veronderstelling dat waarheid en leuen onderskeibaar is in terme van buite-kontekstuele kriteria, en daarom sonder ‘n soeke na objektiewe kennis wat rasioneel verantwoordbaar is, is nie vir my duidelik nie.”

<sup>58</sup> Gill (1995:22) wys daarop dat globalisasie as ‘n proses wat in sommige opsigte uniformiteit meebring in die manier waarop mense wêreldwyd leef, in sommige opsigte in spanning staan met die postmoderne klem op die diepgaande verskille tussen kulture.



Die punt wat Van Niekerk maak ten opsigte van die wetenskap, sou ook ten opsigte van die Christelike tradisie gemaak kon word. Die feit dat hedendaagse Afrikaanse Christene hulleself kan verstaan as behorende tot dieselfde geloofstradisie as eerste-eeuse Joodse Christene, moet, gegee die radikale verskil in kultuur en historiese konteks, óf op 'n totale illusie berus, óf dit moet aandui dat verskillende leefwêrelde nie so inkommensurabel is as wat voorgegee word by sommige postmoderne denkers nie. As Milbank byvoorbeeld poog om die teologie van Augustinus te vertolk om daarmee tot 'n verrykte verstaan van die taak van die teologie in die twintigste eeu te kom, sê hy daarmee dat die moderne leefwêreld en dié van die kerkvader nie volkome inkommensurabel is nie. Dit laat egter die vraag ontstaan waarom die werklikheidsverstaan van 'n twintigste eeuse Christen-teoloog en dié van 'n hedendaagse sosioloog as volkome inkommensurabel beskou moet word, soos Milbank veronderstel.

Van Niekerk (1992:147) wys verder op die moontlikheid en relatiewe sukses van vertaling.<sup>59</sup> Dit is tog moontlik om dit wat binne een taalwêreld gesê word, weer te gee in die woorde van 'n ander taalwêreld. Hoewel so 'n vertalingsproses uiteraard nie sonder baie moeite en misverstande verloop nie, kan met redelike sekerheid veronderstel word dat dit wat "oorspronklik" gesê is, nie totaal anders is as dit wat in die vertaling gehoor word nie. Die moontlikheid van vertaling berus deels ook op die feit dat die *praktyk* van redenering gemeenskaplik is aan alle menslike kulture. Dit impliseer nie dat die wyse waarop geredeneer word, en die kriteria waarvolgens 'n bepaalde afleiding geldig is, gemeenskaplik is aan alle kulture nie. Tog is dit gemeenskaplik ("a human constant") aan alle kulture dat oordele gevel en getoets word aan bepaalde norme wat binne 'n gemeenskap as geldig aanvaar word (Van Niekerk, 1992:154). Van Niekerk gebruik in dié verband die begrip "brughoof" wat hy ontleen aan Steven Lukes:

"Hoewel die werklikheid van 'n brughoof tussen kulture in een of ander gestalte dus aanvaar moet word, en die werklikheid van so 'n brughoof 'n deurslaggewende

59

"Vertalings is par excellence 'n situasie van die versmelting van horisonne, dit wil sê van die dialoog tussen die vertroude en die onvertroude... Geen verstaan geskied totaal de novo nie, maar geskied altyd in terme van 'n voorverstaan waarin my reeds verworwe konseptuele apparaat 'n belangrike rol bly speel. 'n Mens verstaan die onbekende per definisie in terme van die bekende... Dat daar, ten spyte van wat nou gesê is, so 'n merkwaardige konsensus op die basis van interkulturele vertalings tot stand kan kom, is veeleer 'n teken van gemeenskaplikheid as van inkommensurabiliteit." (Van Niekerk, 1992:148)

argument teen sosiale relativisme impliseer, is dit egter ook vir my belangrik om daarop te wys... dat sodanige brughoof myns insiens nie iets ahistories, onveranderlik en tydloos geldig hoef te wees nie.” (1992:151)

Die werklikheid van sulke “brughoofde” tussen kulture impliseer verder dat kulture mekaar kan beïnvloed – iets wat ook inderdaad gebeur. Daarom bly mense binne ‘n bepaalde kultuur se werklikheidservaring nie konstant dieselfde nie; kulture verander deels as gevolg van ‘n proses van wedersydse beïnvloeding (Van Niekerk, 1992:154-155). Uiteindelik konkludeer Van Niekerk:

“Die interpretasie van kulture daag ons uit om ‘n taal, ‘n nuwe stel begrippe te ontwikkel waarin ons nie alleen iets meer te wete kom van dit wat vreemd is nie. Hierdie stel nuwe begrippe konfronteer ons insgelyks met ons eie kultuur; maak ons eie kultuur vir ons meer deursigtig. Dit noop ons om meer krities te kyk na ons eie kultuur.” (1992:235)

Weer kan Van Niekerk se gesigspunte ook op die Christelike geloofstradisie van toepassing gemaak word. Die kontinuïteit van dié tradisie lê in ‘n proses van *vertaling*: dit wat in vorige eeue geglo, gedoen en geskryf is binne ons geloofstradisie word vertaal vir die mens van die twintigste eeu. As vertaling onmoontlik sou wees, sou daar geen kontinue Christelike geloofstradisie kon wees nie. Dit beteken dat die moontlikheid van brughoofde tussen ons en (byvoorbeeld) die mense van die eerste eeu na Christus ernstig opgeneem moet word. Dieselfde proses van vertaling impliseer dat die Christelike tradisie ook nie hermeties afgeslote is van die kultuur waarbinne die kerk staan nie. Milbank se standpunt dat die kerk as *altera civitas* sy eie diskoers genereer en dus sy eie kultuur skep, het wel ‘n sekere geldigheid, maar dit onderspeel die invloed wat buite-kerklike universa van diskoers op die kerklike tradisie uitoefen.

Verder kan geredeneer word dat Milbank self ‘n vertaling van die Christelike tradisie bied in terme van ‘n postmoderne diskoers. Dit ondermyn ook die hipotese van die inkommensurabiliteit van universa van diskoers. Boonop kan aangetoon word dat sulke vertalings van meet af deel was van die Christelike geloofstradisie. Elke grens wat die kerk oorgesteek het, het nuwe vertalings genoodsaak: van Joodse sekte na kerk uit die

heidendom; van vervolgte minderheid na rykskerk; van *corpus christianum* na kerk in 'n gesekulariseerde wêreld.<sup>60</sup>

Van Niekerk kom op grond van sy argumente teen epistemologiese relativisme tot die konklusie dat 'n hermeneutiese rasionaliteit beskou kan word as inter-paradigmaties. Hieroor skryf hy:

“Die kern van hierdie redebegrip is nie geslotenheid en gevangenskap in selfgenoegsame raamwerke nie, maar die openheid van taal, ervaring en verstaan. Alleen so kan onself (*sic*) bevry van 'n etnosentriese, arrogante en potensieel totalitêre absolutisme, maar ook van 'n subjektivistiese, selfondermynende en potensieel anargistiese relativisme.” (Van Niekerk, 1992:236)

Hierdie hermeneutiese rasionaliteit kan ook beskou word as die grondslag vir 'n egte dialoog tussen teologie en sosiologie. Dit gaan uit van die gemeenskaplikhede wat in die vorige gedeelte aangedui is, maar dit neem ook die ingrypende verskille in perspektief en die aard van die onderskeie diskoerse in ag. Die doel waarmee die teologie by so 'n gesprek betrokke raak, is om tot 'n sinvolle vertaling van sosiologiese insigte te kom. Dit is belangrik om in te sien dat sulke vertaalde sosiologiese gegewens, wanneer dit binne die teologiese diskoers weergegee word, nie meer sosiologie is nie, maar wel teologie. Tog kan die vertaalde sosiologie steeds verrykend wees vir die teologiese diskoers, ook in die teologiese selfkritiek wat moontlik uit die vertaling na vore kan kom. Die omgekeerde proses kan uiteraard ook plaasvind, maar dit is vir die sosioloog om te besluit watter rol vertaalde teologie in die sosiologiese diskoers kan speel. Vir beide die teologie en sosiologie is dit eweneens belangrik om daarop te staan dat teologiese perspektiewe wat in die sosiologiese diskoers ter sprake gebring word en dus vertaal word, nie meer teologie is nie, maar wel sosiologie.

Daarmee kan die antwoord op die laaste vraag wat in Hoofstuk 2 geïdentifiseer is, gegee word. Die vraag lui: *Is dit vir die teologie moontlik om gebruik te maak van die sosiologie*

<sup>60</sup>

In dié verband kan weer gewys word op die wyse waarop Küng (1995:58-59) die verskillende paradigmas in die geskiedenis van die kerk analiseer en tog meen om 'n gemeenskaplike kern te kan onderskei. Op dieselfde wyse het Bosch (1996[10]) verskillende "sending-paradigmas" in die kerk se geskiedenis aangedui, sonder om daarmee die eenheid van die kerklike tradisie in gedrang te bring.



as “hulpwetenskap” vir die teologie? Sou die teologie, omgekeerd, kon dien as “hulpwetenskap” vir die sosiologie? Uit die beredenering is dit duidelik dat die antwoord op hierdie vraag, met bepaalde voorbehoude, positief is. As eerste voorbehoud geld dat die teologie nie van die sosiologie gebruik kan maak om teologiese argumente daarmee te staaf nie. Dit sou inderdaad ‘n vermenging van verskillende diskoerse wees. Die tweede voorbehoud raak die betekenis van die woord “hulpwetenskap”. Dit kan nie beteken dat die een dissipline ondergeskik gestel word aan die ander nie, of dat die een beskou word as ‘n meer fundamentele, dieper perspektief op die werklikheid as die ander nie.

Vir die korrekte verstaan van die begrip “hulpwetenskap” kan aangesluit word by die siening van die verhouding tussen teologie en die natuurwetenskappe wat verdedig word deur A van de Beek (1996:152). Volgens hom is die teologie *vanuit ‘n teologiese perspektief* die “koningin van die wetenskappe” en kan alle ander wetenskappe dan gesien word as “hulpwetenskappe” vir die teologie. Omgekeerd kan ‘n ander wetenskap verstaan word as “koningin”, sodat die teologie vanuit daardie wetenskap as “hulpwetenskap” beskou word. Van de Beek voeg hieraan toe:

“Vanuit elke discipline gezien zijn de andere wetenschappen hulpwetenschappen en is zij zelf koningin. Alleen is op een bepaald moment een wetenschap meer succesvol dan een ander. Dat is in een subtiel samenhangend geheel van werkelijksaspecten, waarvan de wetenschappelijke disciplines expressies is, ook goed.” (1996:152)

Vir die sosioloog is “samelewing” die omvattende interpretasiekader waarbinne onder meer ook die godsdiens vertolk word. Vir die teoloog kan “samelewing” egter nie die omvattende interpretasiekader vorm word nie. Die teoloog beskou die Christelike geloof as die omvattende interpretasiekader van waaruit onder meer ook die samelewing vertolk word. Dit is juis die feit dat die sosiologie vanuit ‘n ander hoek kyk, wat vir die teologie verrykend kan wees en tot nuwe nadenke kan stimuleer. Die belangrike is egter dat hierdie nuwe nadenke doelbewus teologies sal wees en dat die fundamentele verskil tussen teologiese diskoers en sosiologiese diskoers deeglik in ag geneem word. Hierdie verskil sal nou verder bespreek word.

### 3.6 DIE EIE AARD VAN DIE TEOLOGIESE DISKOERS

In die vorige gedeelte is bepaalde keuses rondom die aard van die teologie reeds by implikasie gemaak. Hierdie gedeelte wil daardie keuses eksplisiet maak en ook poog om dit te beredeneer met die oog op die verhouding tussen teologie en sosiologie. In die eerste plek is 'n keuse gemaak om die beredeneringswyse van die teologie te omskryf met die begrip "getuienis" eerder as met die begrip "argumentasie". Dit moet duidelik gestel word dat dit nie hier gaan om 'n radikale teenstelling, asof "getuienis" hoegenaamd nie gebruik maak van logiese beredenering nie.

Argumentasie, soos dit hier gebruik word, veronderstel dat uitgegaan word van sekere grondbeginsels of empiriese gegewens wat algemeen aanvaar word. Vanuit hierdie algemene vertrekpunt word dan met behulp van logiese beredenering en empiriese bewysvoering gepoog om 'n fondament vir die teologie te lê. Dit sou byvoorbeeld moontlik wees om godsdienssosiologiese gegewens as vertrekpunt te gebruik vir 'n argument dat godsdiensoodsaaklik deel is van die menslike bestaan, waarna gepoog kan word om te argumenteer dat die Christelike godsdiensof op die een of ander wyse 'n sinvolle antwoord bied op die mens se algemene godsdienstige behoefte. Kuitert se teologiese aanpak beweeg in hierdie rigting. Van der Walt (1999:vii) wys tereg daarop dat Kuitert se slotsom nie werklik deur argumentasie uit sy vertrekpunt afgelei kan word nie.

Getuienis vertrek vanuit die Christelike tradisie. Die beredenering tot dusver het aangedui dat hierdie vertrekpunt nie wesenlik verskil van dié van enige ander menslike denkproses nie. Die unieke lê nie in die vertrekpunt binne die tradisie nie, maar wel in die aard van die geloofstradisie self. Daarom moet die aard van getuienis as berederingvorm vir die teologie bepaal word deur die wyse waarop die Christelike geloofstradisie getuienis verstaan. Die keuse vir 'n vertrekpunt binne die geloofstradisie, waarin die geldigheid van die tradisie aanvaar word, word meestal verstaan as 'n keuse vir 'n fideïstiese standpunt waarvolgens geloof 'n irrasionele sprong in die donker is. Die begrip getuienis impliseer egter nie so 'n irrasionele sprong nie. Getuienis is gewortel in 'n bepaalde vertolking van die empiriese werklikheid, 'n vertolking wat vanuit die tradisie gemaak word. Geloof is die oortuiging dat die getuienis klop met die werklikheid, maar die feit dat van *geloof* gepraat

word, dui ook die besef aan dat daardie oortuiging nie deur alle mense gedeel word nie en ook nie op 'n logies-dwingende wyse bewys kan word nie.<sup>61</sup> Die belangrike vraag wat gestel moet word, is hoe die rol van tradisie sowel as empirie in die getuienistaak van die kerk en die teologie verstaan moet word. Dit is juis hier waar die sosiologiese perspektief vir die teologiese besinning stimulerend kan wees.

'n Tweede keuse wat saamhang met die keuse vir getuienis, is die een vir 'n deelnemers-eerder as 'n waarnemersperspektief op die godsdien. Dit impliseer ook die keuse om die kerk (en nie die universiteit of die breë akademiese gemeenskap nie) te sien as die primêre konteks vir die beoefening van die teologie. Die verweefdheid van teologie en kerklike praktyk moet daarom ook verdiskonteer word in enige gesprek met 'n ander dissipline. Daarom behoort die teologie, as besinning vanuit die Christelike geloofstradisie, ook altyd die duidelike kenmerk van wysheid (in die sin van praktiese lewenskuns) te dra.<sup>62</sup>

Dit alles beteken dat die kritiese realisme ten opsigte van die teologie voor 'n wesenlike probleem te staan kom. Hoewel die kritiese realisme 'n ver pad loop om aan te dui dat geloofskennis ook egte kennis is, bly die Griekse onderskeid tussen *doksa* en *episteme* van grondliggende betekenis vir hierdie tipe epistemologie. Theo de Boer (1989:13) wys daarop dat hierdie onderskeid saamgehang het met die verskil wat gemaak is tussen die retoriek en filosofie. Waar die retore hulleself beroep het op die gangbare verhale oor die gode en helde, wou die filosowe hulle kennis op 'n (na hulle oordeel) stewiger grondslag vestig.<sup>63</sup> Die filosofie steun dus op die betoog eerder as op die verhaal. Die Christelike geloof, egter, steun nie in die eerste plek op 'n betoog wat opgebou word uit

<sup>61</sup> "De conclusie die uit de totale evidence getrokken kan worden kan nooit zijn: God bestaat, dat is onomstotelijk bewezen; maar wel: *voor mij* staat het bestaan van God, zijn aanwezigheid en effect in het leven van velen, buiten elke redelijke twijfel." (Van den Beukel, 1990:129, primêre beklemtoning)

<sup>62</sup> Hier kan na Van de Beek (1996:46) verwys word: "Theologie is veeleer wijsheid, als wijsheid van het leven met God, dan een systeem van waarheden."

<sup>63</sup> "De filosoof wil zich niet baseren op meningen en op traditie maar op onveranderlijke inzichten. Niet de mythen over goden en helden maar begrippen en ideeën zijn het fundament waarop hij zijn wereldbeschouwing wil bouwen. De tijd word gediskwalificeerd als een niet-zijnde. Vastheid en zekerheid kunnen niet in tijd en geschiedenis gevonden worden, maar slechts in het schouwen van het altijd gelijk blijvende." (De Boer, 1989:14)



onveranderlike insigte nie, maar op die verhale van Israel, van Jesus van Nasaret en van die kerk. Sonder hierdie verhale sal die Christelike geloof nie kan bestaan nie. Daarom is die geloof, in terme van die grondliggende onderskeid waarom dit hier gaan, te beskou as *doksa* en nie as *episteme* nie.<sup>64</sup>

Die waarde van die kritiese realisme as epistemologiese teorie is dat dit aandui dat die teologiese diskoers nie as irrasioneel afgemaak kan word nie en dit die afwysing van epistemologiese relativisme moontlik maak. Die kritiese realisme skep die formele ruimte waarbinne die teologie kan besin oor die aard van teologiese uitsprake en die verhouding tussen teologiese uitsprake en die werklikheid waarna dit verwys. Dit is egter voorafwerk vir die teoloog se eintlike taak, fundamentele teologie eerder as sistematiese teologie.

Die teoloog se eintlike taak is om die Christelike geloof, as *doksa*, te verwoord. Van Niekerk se hermeneutiese rasionaliteitsbegrip bied hier 'n belangrike moontlikheid vir die teologie. Indien rasionaliteit te doen het met openheid vir die vreemde, impliseer dit dat geloof (as *doksa*) aanspraak kan maak daarop om gehoor te word in die soeke na begrip vir die werklikheid. Die teoloog wil die Christelike tradisie se perspektief op die werklikheid duidelik maak. Dit beteken nie dat die teologie geïsoleerd staan van ander perspektiewe op die werklikheid nie. Dit beteken wel dat teoloë nie moet reken hulle lewer 'n egte bydrae tot die breër gesprek oor die menslike kennis van die werklikheid wanneer hulle ander dissiplines na die mond praat nie. Die eerste vereiste vir 'n teoloog wat sinvol wil bydra tot die breër gesprek is verdieping in die geloofstradisie self. Hieroor kan De Boer (1996:19) weereens aangehaal word:

"Ik hoef voor het contact met andere levensbeschouwingen niet eers vaag te zijn om vervolgens breed te kunnen worden. Het zich verdiepen in de eigen levensbeschouwing is niet, zoals men vaak denkt, een vorm van afsluiting. De analyse van de eigene... leert de grenzen ervan zien. Openheid voor het andere ontstaat dus niet door afvlakken en verwateren van de eigen traditie - tot men een soort universeel spinsel overhoudt -, maar door afsteken naar de diepte, waardoor we verschillen leren zien."

64

"Haar waarheden zijn niet te bewijzen en horen tot het gebied van het waarschijnlijke. Echte kennis betreft alleen wat absoluut zeker is." (De Boer, 1989:16)

Die *verwoording* van die Christelike geloofstradisie is tegelyk, in Van Huyssteen se woorde, 'n kritiese geloofs*verantwoording*. Anders as wat Van Huyssteen egter beweer, is dit nie die verantwoording van die teoloog se persoonlike geloof nie, maar wel van die geloof van die kerk.<sup>65</sup> Hierdie onderskeid is uiteraard relatief en moenie oorbeklemtoon word nie. Dit moet veral nie verstaan word as 'n teenstelling tussen kennis (die geloof van die kerk) en vertrouwe (persoonlike geloof) nie. Die kerk se geloof is ook vertrouwe; die teoloog se persoonlike geloof is ook kennis van God. Verder verantwoord die teoloog die geloof van die kerk as een wat persoonlik daardeur oortuig is.<sup>66</sup> In hierdie verantwoording word die teoloog se eie opvattings ook krities in spel gebring, maar dit kan nie die primêre doel van die teoloog wees om daardie opvattings te verantwoord nie.

Teologie is geloofsverantwoording omdat dit uitgaan van die geloofstradisie van die kerk. Dit kan Van Huyssteen toegegee word dat dit 'n *kritiese* geloofsverantwoording is. In die eerste plek is dit krities omdat daar binne die geloofstradisie kriteria aangelê is aan die hand waarvan teologiese selfkritiek moontlik is. Die onderskeid tussen kerklike geloof en persoonlike opvatting is hier van belang: dit wat die teoloog glo, is nog nie die geloof van die kerk nie. McGrath (1998:163) wys op die lang en moeisame resepsiegeskiedenis wat 'n teologiese opinie moet deurloop voordat dit dogma vir die kerk word. Hoewel dogmas nie sakrosankt is nie, moet die teoloog ten minste met respek kennis neem daarvan as verworpenhede wat die intra-paradigmatiese kriteria vir die teologie beliggaam. In die tweede plek is die teologie krities omdat dit nie blind is vir die probleme wat uit die empirie na vore kom nie en nie doof is vir vrae wat uit ander perspektiewe op die werklikheid gestel word nie. Die teologie behoort nie 'n veilige epistemologiese vesting te soek nie, maar behoort genoeg vertrouwe te openbaar in die geloofstradisie om met die tradisie deur die smeltkroes van die kontemporêre vraagstellings te gaan. Die verdere gesprek met die sosiologie word in hierdie lig aangepak.

<sup>65</sup> Smit (1988:104) skryf, teenoor Van Huyssteen se siening dat die teoloog sy persoonlike geloof krities verantwoord: "...this is an emphasis on the (individual theologian's) *fides qua*, or faith as an act, instead of the faith (of church and tradition) as *fides quae*, or faith as content, which is completely alien to any systematic theology." Die onderskeid tussen *fides qua* en *fides quae* is egter so problematies dat dit nie hier gebruik word nie.

<sup>66</sup> Van de Beek (1996:65) skryf hieroor: "De bijbel is niet waar omdat de kring van mensen om ons heen zegt dat die waar is en de christelijke traditie is niet betrouwbaar omdat de kerk dat zegt. Ze zijn voor ons waar omdat we innerlijk van hun waarheid en betrouwbaarheid overtuigd zijn. De waarheid dringt zich zelf aan ons op en wordt ons niet door ander opgedrongen."

Uit die besinning is dit duidelik dat die sosiologiese gespreksgenote aan basiese vereistes moet voldoen. In die eerste plek sal net 'n sosiologie wat die hermeneutiese vraagstelling ernstig opneem, werklik as gespreks*genoot* kan dien. Die positivistiese sosiologie, soos dié wat in die tradisie van Durkheim staan, word gediskwalifiseer. Die Weberiaanse tradisie, daarenteen, met die klem op *verstaan* eerder as verklaring, bied meer geleenthede vir gesprek.<sup>67</sup> Omdat die tradisie op 'n beslissende wyse gestempel is deur die werk van Weber is dit sinvol om hom as eerste gespreks*genoot* te kies. Weber is ook belangrik omdat hy teologiese temas binne sy sosiologiese analise ter sprake gebring het. Hier is veral sy bekende analise van die band tussen die kapitalistiese gees en die verkiesingsleer ter sake. Dit is dus moontlik om Weber te lees met die oog daarop om krities vas te stel hoe goed sy teologiese oor werklik was. Om dieselfde rede is Peter Berger as die tweede gespreks*genoot* gekies. Hy is 'n sosioloog uit die Weberiaanse tradisie wat homself intensief met teologiese vrae besig hou.

'n Verdere rede waarom Weber en Berger gekies is, is omdat hulle intensief aandag gee aan die opkoms van moderniteit. Hulle het beide 'n waardering vir die positiewe aspekte van moderniteit, maar ook 'n kritiese perspektief op die probleme wat moderniteit meebring. Dit is die oordeel van die skrywer van hierdie studie dat die reformatoriese insig in die ambivalensie van menslike skeppinge goed aansluiting kan vind by 'n genuanseerde oordeel oor moderniteit. Die gevaar van 'n onkritiese beaming van moderniteit hoef nie verder beredeneer te word nie. Die gevaar van 'n oorkritiese verwerping lê daarin dat dit, soos aangetoon, dikwels uitloop op 'n epistemologiese en morele relativisme wat uiteindelik ellendige gevolge vir die menslike samelewing inhou. Die besinning in hierdie hoofstuk kan afgesluit word met 'n stelling van Van Niekerk (1992:167), wat aandui waarom so 'n relativistiese weg nie deur die teologie begaan kan word nie:

“As ons die oortuiging van 'n gemeenskaplike menslikheid en sin vir redelikheid prysgee, kies ons onherroepelik vir die onvermoë om te oorreed of te beïnvloed, en daarom vir geweld.”

67

Die rede vir die keuse is dus deels dieselfde as wat Gill aanvoer vir sy keuse vir 'n breë Weberiaanse benadering in sy "Reader": "If our concern were the sociology of religion, the choice between these two approaches would be far more arbitrary. But since the focus here is on the needs of the theologian and on theology as a cognitive discipline, as distinct from a concern with religion in general, the choice becomes clearer." (Gill, 1987:4)



## HOOFSTUK 4 DIE SOSIOLOGIE VAN MAX WEBER

### 4.1 INLEIDENDE OPMERKINGS

Die doel van die twee hoofstukke waarin die gesprek met Weber en Berger aangepak word, is primêr om *vanuit die teologie* na hierdie sosioloë te luister. Daarom sal die grootste deel van die bespreking gewy word aan die uiteensetting van hulle eie werk. Om hierdie rede is daar in die analise gekonsentreer op die primêre bronne en word sekondêre bronne slegs ter sprake gebring waar dit noodsaaklik is. Vanuit die luister na die twee sosioloë sal verder krities gelet word op die manier waarop hulle na die teologie kyk. Uiteindelik sal gevra word of hulle perspektiewe op die godsdiens in 'n proses van kritiese vertaling vir die teologie verruimend kan wees. Daarom word aan die einde van die hoofstuk enkele vrae geformuleer wat vanuit Weber se werk vir die teologie na vore kom.

Omdat Berger in die Weberiaanse tradisie staan, is 'n sekere mate van oorvleueling tussen die bespreking van sy werk en dié van Weber onvermydelik. Dit word so ver as moontlik geminimaliseer deur sekere keuses wat gemaak is in die benadering tot hulle werk. By Weber word die aard van sy sosiologie bespreek ten einde die wyse na vore te bring waarop hy *verstaan* as die kern van die sosiologiese taak aandui. By Berger sal die bespreking meer aandag gee aan die hele kwessie van die *waardevryheid* van die sosiologie as wetenskap. Berger ontleen sy perspektief in dié verband baie sterk aan Weber, sodat dit onnodig is om beide sosioloë se siening van die onderskeid tussen empiriese en normatiewe kennis te bespreek. Die rede waarom die keuse gemaak is om Berger eerder as Weber se verstaan van waardevryheid te bespreek, is omdat Berger se bespreking daarvan perspektief gee op meer resente probleme wat die sosiologie in verband met die opvatting van 'n waardevrye wetenskap ervaar.

In die analise van Weber se werk sal in die eerste plek gekyk word na sy bekendste werk: *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*,<sup>1</sup> wat in 1904 geskryf is. Daar sal verder aandag gegee word aan sy versamelwerk, *Die Wirtschaftsethik der*

---

<sup>1</sup> Verwysings na dié werk sal gedoen word met die afkorting PE en die bladsynommer.

**Weltreligionen**,<sup>2</sup> waaraan Weber nog kort voor sy dood in 1920 gewerk het, sowel as aan die postuum-gepubliseerde (en onvoltooide) **Wirtschaft und Gesellschaft**,<sup>3</sup> in besonder die hoofstuk oor die godsdienssosiologie. 'n Mens kan uit hierdie werke 'n "verhaal" aflees waarin die sekularisasie van die Westerse kultuur geteken word. Om dit op 'n verantwoorde wyse te doen, moet eers ingegaan word op Weber se verstaan van sekularisasie, sowel as sy opvatting van die sosiologie.

## 4.2 SEKULARISASIE AS RASIONALISASIE EN ONTTOWERING

Die begrip "sekularisasie" kom relatief min voor in die omvattende korpus van Weber se werk. Tog sou 'n mens kon sê dat die sáák 'n deurlopende tema in sy sosiologie is. Dit gaan vir Weber deurgaans om 'n poging om die moderne Westerse wêreld, en die impak daarvan op die mens, te verstaan.<sup>4</sup> Weber se strewe was om insig in die opkoms van die moderne Westerse samelewing te verkry en die vraag te beantwoord waarom ander kulture nie in 'n soortgelyke rigting ontwikkel het nie.<sup>5</sup>

Vir Weber is die moderne kapitalisme 'n uitstaande kenmerk van die moderne Westerse kultuur, sodat die "gees van die kapitalisme" en "die gees van die moderne kultuur" vir hom dieselfde is (Lemmen, 1990:65). Die wesenlike kenmerk van die moderne vorm van kapitalisme, in onderskeid van vroeër vorme daarvan, is die feit dat dit op diepgaande wyse gerasionaliseer is.<sup>6</sup> Weber sien die geskiedenis van kapitalisme as die geskiedenis

<sup>2</sup> Verwysings na dié werk sal gedoen word met die afkorting WE en die bladsynommer.

<sup>3</sup> Verwysings na dié werk sal gedoen word met die afkorting WuG en die bladsynommer.

<sup>4</sup> "...one of his major themes may be summed up as a concern for the cultural significance of world history, and especially of the modern world." (Collins, 1986a:27) Lemmen (1990:15) het dieselfde siening van Weber se werk: "The problem Weber tried to bring closer to a solution with his sociology of religion was that of the typical nature of culture and structure of Western society."

<sup>5</sup> In Weber (PE:9, primêre beklemtoning) se eie woorde: "...welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch - wie wenigstens wir uns gern vorstellen - in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen?"

<sup>6</sup> "What is distinctive about modern, large-scale, 'rational' capitalism - in contrast to earlier, partial forms - is that it is methodical and predictable, reducing all areas of production and distribution as much as possible to a routine." (Collins, 1986a:83)

van die toenemende rasionalisering van die lewe in die Westerse kultuur.<sup>7</sup> Hierdie rasionalisering van die lewe het uitgeloop op die "onttoring" van die wêreld.<sup>8</sup> Samevattend kan dus gesê word dat sekularisasie vir Weber die proses van rasionalisasie en onttoring van die wêreld is, waarin hy, volgens Hamilton (1995:170) die voorloper was van 'n baie dominante siening van sekularisasie in die sosiologie.

Weber teken sekularisasie as iets wat uit die godsdiens ontwikkel het. Die onttoring van die wêreld was aanvanklik 'n ontwikkeling *binne* die Joods-Christelike tradisie. Die ontwikkeling het die godsdiens egter uiteindelik gemarginaliseer.<sup>9</sup> Daarom beteken sekularisasie vir Weber die funksie-verlies van die godsdiens (Lemmen, 1990:176). Hier word iets sigbaar van Weber se ironiese uitkyk op die geskiedenis: die werklikheid dat menslike handeling dikwels onbedoelde gevolge het.<sup>10</sup>

Hierdie ironiese uitkyk bring ook mee dat Weber sekularisasie nie sonder meer as vooruitgang beskryf nie. Collins (1986a:37) dui dit aan as een van die verskille tussen Weber se geskiedenisbeskouing en dié van Hegel en Marx.<sup>11</sup> Martin (1987:105) skryf dat Weber beseft het dat rasionalisasie 'n bedreiging vir die mens, veral vir die outonomie van die individu, inhou. Dit gee aan Weber se analise van die moderne Westerse kultuur 'n ambivalente karakter. Aan die een kant is hy verbonde aan die Westerse rasonele lewensbenadering, maar aan die ander kant sien hy ook die gevare wat daarin skuil.

<sup>7</sup> "...it has been argued that rationality is Weber's central concept, and rationalization is the master trend of world history, especially in the development of Western society." (Collins, 1986a:62)

<sup>8</sup> "As Max Weber put it, past societies had lived in a 'magic garden' whereas modern society had witnessed a thoroughgoing 'disenchantment' of the world." (Hamilton, 1995:2) Volgens Morris (1987:56) is Weber hierin veral beïnvloed deur Nietzsche, van wie Morris sê: "The most significant event of the modern world, he felt, was the realization that it was chaotic, meaningless, and disenchanted."

<sup>9</sup> "Modern rationalized society, itself a product (in part) of the rationalization of Western religion, no longer has any need of this religion, finds Weber... "Once 'disenchanted,' the world had no need of religion." (Lemmen, 1990:172)

<sup>10</sup> Só sê Weber van die opkoms van die moderne Weste na die reformatie dat dit 'n "...unvorhergesehene und geradezu *ungewollte* Folgen der Arbeit der Reformatoren..." is (PE:76).

<sup>11</sup> "He also rather strongly disbelieved in the assumption of progress, which Hegel (and his followers, such as Marx) saw as a long-term pattern in history. For Weber, history was much more like a tragedy, or a continual test of the human capacity to survive what it was doing to itself." (Collins, 1986a:37)



Collins (1986a:41) wys daarop dat Weber terdeë bewus was van die tekortkominge van die kapitalisme, maar dat hy dit nogtans as die beste ekonomiese sisteem beskou het, omdat dit meer produktief as ander sisteme is. Dieselfde ambivalensie kenmerk Weber se benadering tot die burokrasie, wat vir hom die uitstaande organisasievorm van die moderne Weste is, maar tog ook 'n vervreemdende werklikheid.<sup>12</sup>

#### 4.3 DIE AARD EN ONTWIKKELING VAN WEBER SE SOSIOLOGIE

In hierdie gedeelte sal 'n beskouing bespreek word wat Weber laat in sy loopbaan oor die sosiologie gehad het, en wat hy in *Wirtschaft und Gesellschaft* verwoord het. In hierdie beskrywing ken Weber die volgende eienskappe aan die sosiologie toe:

- i. Dit is 'n wetenskap wat sosiale *handelinge* wil vertolk.
- ii. Die sosiologie het in die vertolking van sosiale handeling ten doel om die *sin* daarvan te verstaan.
- iii. *Sosiale* handelinge is vir Weber dié handelinge wat op die verhouding met ander mense gerig is.<sup>13</sup>

Die sosiologie is dus vir Weber 'n veralgemenende wetenskap wat menslike gedrag verstaan deur kousale verbande te lê tussen daardie gedrag en ander faktore wat moontlik 'n invloed daarop kon gehad het.<sup>14</sup> Hieruit kan enkele afleidings gemaak word oor die aard van Weber se sosiologie. In die hieropvolgende onderafdelings sal dit uiteengesit word.

<sup>12</sup> "Weber had the same attitude to bureaucracy: At some points it played a creative role in transforming the world, but in the twentieth century he had come to see it as a menace to the continued dynamism of the West. Too much rationality is not a 'good thing.' Weber always pointed to halfway as better." (Collins, 1986a:68)

<sup>13</sup> Weber se omskrywing lees só: "...eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. 'Handeln' soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. 'Soziales' Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist." (WuG:1)

<sup>14</sup> Hier moet in gedagte gehou word dat sulke kousale konstruksies vir Weber nooit gelykstaan aan die werklikheid op sigself nie. Vgl hieroor Collins, 1986a:34: "Weber is a Kantian, or rather a neo-Kantian, in exactly this sense. He believes that one never knows anything apart from the categories one applies to it... All things one might know are seen through ideas." Weber sou in dié sin 'n "nominalis" genoem kon word (Tellegen, 1968:188).

### 4.3.1 Die fokus op handeling eerder as op strukture

In die vorige hoofstuk is, ten opsigte van Comte en Durkheim, opgemerk dat daar die neiging bestaan om "die samelewing" as 'n organiese eenheid te benader. So 'n benadering lei tot 'n sterk klem op die strukturele aspek van die samelewing, met 'n neiging om alle gedrag (byvoorbeeld selfmoord by Durkheim) te herlei tot sosiale faktore. Weber is eerder geneig om sosiale strukture te verstaan vanuit die gedrag van die mense wat daarby betrokke is. 'n Mens sou Weber se benadering dus (in vergelyking met dié van Durkheim) "individualisties" kon noem. Lemmen (1990:46) wys daarop dat hierdie individualisme slegs metodies is en ten doel het om die reïfikasie van strukture te voorkom. Volgens Weber moet sy individualistiese metode nie as 'n soort waardebeepaling gesien word nie (byvoorbeeld as sou daarmee die "waarde" van die individu bó dié van die kollektiwiteit gehandhaaf word).<sup>15</sup>

Weber se metodologiese individualisme moet verreken word in die vertolking van sy sekularisasie-tese. Dit impliseer dat hy meer aandag gee aan die verandering in mense se sosiale gedrag en die oorsake daarvan as aan die verandering in sosiale strukture. Dit beteken egter geensins dat Weber nie 'n oog het vir die invloed van sosiale strukture op mense se gedrag nie. Strukture kan funksioneer as objektiewe realiteite wat die gedrag van mense bepaal (en dus ook empiries voorspelbaar maak).<sup>16</sup> Weber gebruik meermale die begrip "kosmos" om aan te dui dat die strukture wat die mens skep (soos die moderne kapitalisme) 'n wêreld word waarbinne die mens moet leef, en wat sy gedrag bepaal.

In hierdie verband het die belangrikste ontwikkeling in Weber se denke plaasgevind. In sy vroeë werk is sy benadering individualiserend: hy verstaan sosiale ontwikkeling vanuit die gedrag van mense. Sy *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus* kan gesien word as 'n poging om die opkoms van die kapitalisme te verstaan vanuit die

<sup>15</sup> "Das ungeheure Mißverständnis jedenfalls, als ob eine 'individualistische' Methode eine (in irgendeinem möglichen Sinn) individualistische Wertung bedeute, ist ebenso auszuschalten..." (WuG:6)

<sup>16</sup> Lemmen (1990:47): "The method does avoid the reification of structures. Yet the objectivity of structures is not impaired. Structures are realities whose coercive powers are proportional to the empirical predictability of situationally determined behavior."

ontwikkeling van 'n "kapitalistiese gees" by mense. Hierdie "gees" het op sy beurt ontwikkel uit godsdienstige motiewe. Daarom kan gevra word of hierdie werk streng gesproke as 'n sosiologiese werk beskou kan word. Tellegen (1968:35), byvoorbeeld, is van mening dat dit nie werklik sosiologies is in die sin wat Weber self later die sosiologie verstaan het nie. Ook Lemmen (1990:42) wys daarop dat Weber in 1904 nog afwysend gestaan het teenoor 'n "wetenskap van die samelewing".<sup>17</sup> Hy konkludeer dat **Die protestantische Ethik** in die eerste plek "a historical essay" is (Lemmen, 1990:53).

Omdat hierdie vroeë werk van Weber so belangrik is vir die verstaan van sy sekularisasie-beskouing, moet die eie aard daarvan in berekening gebring word. Tog moet die verskil met sy latere werk nie oorspan word nie. Lemmen (1990:54) meen dat die *problematiek* (hoewel nie die aanpak nie) van **Die protestantische Ethik** sosiologies is. Uit die feit dat Weber dié werk later opgeneem het in sy **Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen**, kan afgelei word dat hy dit as deel van sy sosiologie beskou het. Volgens Lemmen (1990:54) het Weber se vroeëre tese van die verband tussen die protestantse etiek en die kapitalistiese gees in sy latere werk die karakter van 'n hipotese vir ondersoek verkry.

Daar is dus 'n kontinuïteit tussen Weber se vroeëre en latere werk. Dit lê veral daarin dat Weber konsekwent was daarin dat hy nie monokousaal wou dink oor sosiale gegewens nie (soos die Marxisme, wat alle sosiale handeling na ekonomiese oorsake herlei nie) (Kehrer, 1968:30). Vir Weber is die band wat hy konstrueer tussen die protestantse etiek en die kapitalistiese gees een kant van die saak.<sup>18</sup> Sy latere werk gaan in op die ander kant van die "Kausalbeziehung": die invloed van sosiale faktore (soos stand en klas) op die godsdienste.<sup>19</sup> Weber se latere godsdienste-sosiologiese werk moet gesien word as 'n

<sup>17</sup> Tellegen (1968:67) haal in dié verband aan wat Weber in 1904 geskryf het: "Es ist nun kein Zufall, dass der Begriff des 'Sozialen', der einen ganz allgemeinen Sinn zu haben scheint, sobald man ihn auf seine Verwendung hin kontrolliert, stets eine durchaus besondere, spezifisch gefärbte, wenn auch meistens unbestimmte, Bedeutung an sich trägt: das 'allgemeine' beruht bei ihm tatsächlich in nichts anderem als eben in seiner Unbestimmtheit. Er bietet eben, wenn man ihn seiner 'allgemeinen' Bedeutung nimmt, keinerlei spezifische *Gesichtspunkte*, unter denen man die *Bedeutung* bestimmter Kulturelemente beleuchten könnte."

<sup>18</sup> "Hier wird also nur der *einen* Seite der Kausalbeziehung nachgegangen." (PE:21, primêre beklemtoning)

<sup>19</sup> "...he more often went straight into a rather materialist, conflict-oriented analysis of economic, political, and military conditions, and even gave the impression that ideas were determined by these



uitbreiding van sy aanvanklike benadering, en nie as 'n weerspreking daarvan nie. In die verband wys Collins (1986a:59) daarop dat Weber die protestantse-etiek-tese uitgebrei het om die Christelike godsdiens as geheel daarby in te sluit.<sup>20</sup> Weber se analise van die Judaïsme vind die wortels van die Westerse rasionalisasie reeds in die Ou Testament.<sup>21</sup>

Dit is ook die gesigspunt waaronder Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* die godsdiens analiseer. In die ontwikkeling van die godsdiens uit die magie sien Weber 'n moment van rasionalisasie en ontowering (Collins, 1986a:61). Die vergelykende godsdienssosiologie in *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* vra waarom 'n Westerse tipe rasionalisme nie uit ander godsdienste - soos die Konfusianisme, Taoïsme, Boeddhisme of Hindoeïsme - voortgekom het nie.<sup>22</sup> Dit blyk dat Weber se klem op sosiale handeling eerder as sosiale strukture deurlopend in sy werk aanwesig is, hoewel daar later toenemend aandag gegee word aan sosiale strukture as een van die moontlike oorsake van sosiale handeling.

#### 4.3.2 Die ondersoek na die *sin* van sosiale gegewens

In sy omskrywing van sosiologie lê Weber klem daarop dat "handeling" impliseer dat die handelende 'n bepaalde subjektiewe betekenis aan sy gedrag toeskryf. Sosiale gedrag word verstaan wanneer die betekenis daarvan ingesien word. Hierdie uitgangspunt van Weber kleur deurgaans sy benadering tot die kapitalisme sowel as die godsdiens, asook die band wat hy tussen die twee konstrueer. Wat die kapitalisme betref, val dit

---

conditions." (Collins, 1986a:32) So skryf ook Tellegen, 1968:143: "Het gaat nu ook niet meer alleen om de relevantie van een bepaalde factor voor het sociale handelen, maar omgekeerd ook om de invloed van bepaalde sociale structuren op de betreffende factor..."

<sup>20</sup> "In his later works, Weber was to place increasing emphasis on Christianity in general as the crucial background necessary for capitalism to emerge in the West..." (Collins, 1986a:59)

<sup>21</sup> "Het doel is, zoals Abramowski het uitdrukt, 'die Linie des okzidentalen Rationalisierungsprozess nach rückwärts bis zu seinem Ursprung in der jüdischen Prophetie' te verlengen..." (Tellegen, 1968:165)

<sup>22</sup> "...the main theme still stressed that divergent ideas made an autonomous contribution to the emergence of world-transforming capitalism in the Christian West rather than elsewhere in the world." (Collins, 1986b:20) Tellegen (1968:162) skryf ook: "Nadat al vroeger de economische ethiek van het Protestantisme werd behandeld, volgen nu de economische ethiken van andere religies. Daarbij wordt dan vooral op het ontbreken van ethische impulsen voor rationeel economisch handelen in die andere religies gewezen."

byvoorbeeld op dat Weber se aandag sterk fokus op die kapitalistiese gees.<sup>23</sup> Weber is van oortuiging dat die kapitalistiese gees aan die struktuur voorafgegaan het (PE:46) en meegewerk het aan die skepping van die struktuur.<sup>24</sup>

In hierdie lig kan Weber se grondliggende vraagstelling só geformuleer word: Hoe het dit gekom dat mense die sin van hulle ekonomiese bedrywigheid só verstaan het dat hulle die kapitalistiese struktuur daargestel het? Dit is vir 'n antwoord op hierdie vraag dat Weber na die godsdiens kyk. Volgens Kehrer (1968:34) gaan dit vir Weber om "...die Bedeutung, die die Religion für die subjektive Sinnhaftigkeit des menschlichen Handelns hat." Godsdiens self is vir Weber 'n soeke na sin.<sup>25</sup> In die Weste het hierdie soeke gelei tot die protestantse etiek, wat betekenis aan ekonomiese aktiwiteit gegee het. Deels uit daardie singewing is die kapitalistiese gees gebore. Sekularisasie is vir Weber veral iets wat op die vlak van mense se subjektiewe soeke na lewensin gebeur. Dit is die proses van "...transformation of meaning whereby originally religious ideas acquire a purely profane content in a later phase..." (Lemmen, 1990:177) Die begrip "rasionalisasie" slaan primêr op die interpretasie wat die mens van die wêreld maak. Dit is die kosmos waarbinne die mens leef wat onttower word.

Hoewel Weber daarmee duidelik 'n nie-materialistiese interpretasie van die geskiedenis voorstaan, moet sy benadering nie gesien word as idealisties (as sou idees die eintlike dryfkrag van die geskiedenis wees) nie. Parsons (1965:xxii) sê: "...his general position was as far removed from idealistic 'emanationism' as it could possibly be." Dit gaan nie vir Weber om die invloed van "idees" nie, maar wel om die invloed wat 'n bepaalde

<sup>23</sup> "...Weber is less concerned with this rational socio-economic structure than he is with the central system of meaning-giving, or intentionality... that underlies it, namely, the mentality of capitalist man, the factor which motivates his behavior from within." (Lemmen, 1990:66) Dit beteken natuurlik nie dat die kapitalisme as sosio-ekonomiese struktuur nie vir Weber belangrik was nie: "He was primarily interested in it as a cultural phenomenon, as a particular mentality, and not so much as a socio-economic structure. Yet he also links it directly to the social structure." (Lemmen, 1990:15)

<sup>24</sup> Weber se benadering stem ooreen met Dilthey se klem op "verstaan", wat Van Niekerk (1992:26) beskryf as: "...die wyse waarop die mens innerlik stelling inneem teenoor dit wat hom in die voortgang van die tyd vanuit sy omgewing oorkom. In so 'n stellingname maak die mens vir homself uit wat die waarde, relevansie of belang van dit wat hom oorkom, vir sy bestaan as mens is."

<sup>25</sup> "Religion is fundamentally a response to the difficulties and injustices of life which attempts to make sense of them and thereby enables people to cope with them and feel more confident when faced by them." (Hamilton, 1995:138)

"mentaliteit" op mense se gedrag utoefen (en wat dikwels in spanning staan met mense se eksplisiete 'idees'). Dit gaan om 'n breë lewensbenadering, dit wat Weber meermale as "Lebensführung" aandui (PE:21 en 69; WE:85)<sup>26</sup>

Wat die godsdien betref, is Weber daarom nie soseer geïnteresseerd in die formele teologie of etiek van 'n godsdien nie.<sup>27</sup> Dit is nie die teologie van die reformatore nie, maar wel die godsdienstige mentaliteit van die puriteine wat meegewerk het aan die geboorte van die kapitalistiese gees.<sup>28</sup> Ook in sy latere werke handhaaf Weber dieselfde siening:

"Nicht die ethische Theorie theologischer Kompendien, die nur als ein (unter Umständen allerdings wichtiges) Erkenntnismittel dient, sondern die in den psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religionen begründeten *praktischen Antriebe zum Handeln* sind das, was in Betracht kommt." (WE:95, primêre beklemtoning)

### 4.3.3 Sosiale verandering

Parsons (1965:xxx) wys daarop dat Weber veral geïnteresseerd was in godsdien as bron van sosiale verandering, eerder as in godsdien as 'n faktor in sosiale kohesie. Dit vloei voort uit Weber se siening van die samelewing as die produk van menslike handeling, sowel as sy vraagstelling na die opkoms van die moderne Westerse kultuur. Daarom het

<sup>26</sup> Parsons (1965:xxxiii, primêre beklemtoning) gee 'n uiteensetting van Weber se siening van rasionalisasie wat die aard van hierdie "Lebensführung" goed uitbeeld: "Here the dimension of rationalization concerns in the first instance the systematization of a pattern or program *for life as a whole*, which is given meaning by an existential conception of the universe, and within it the human condition in which this action is to be carried out."

<sup>27</sup> "Das, was dem seiner Religion anhänglichen Theologen daran das *Wertvolle* ist, kann ja hier naturgemäß nicht zu seinem Recht kommen. Wir haben es mit - religios *gewertet* - oft recht äußerlichen und groben Seiten des Lebens der Religionen zu tun, die aber freilich eben *auch* da waren, und oft, eben weil sie grob und äußerlich waren, äußerlich auch am stärksten wirkten." (PE:28, primêre beklemtoning)

<sup>28</sup> Daarom kan 'n kritiek soos dié van Martin (1987:108) nie aanvaar word nie. Martin sê: "...seventeenth century Calvinism was perverted Calvinism, not Genevan Calvinism, and reflected the adaptation of the economic ethics of the original doctrines to new circumstances." Daarom meen hy dat Weber se beroep daarop 'n metodologiese fout is. Hy mis egter Weber se punt: dat dit juis die mense se mentaliteit is (wat dikwels 'teologies geperverteer' is) wat sosiaal die grootste invloed utoefen.



Weber ook 'n sterk aanvoeling vir die kontingente aard van die opkoms van die moderne Westerse kultuur.<sup>29</sup> Dit beteken dat Weber veral soek na deurbrake waardeur verandering plaasgevind het (Parsons, 1965:xxix). Dit spreek vanself dat hierdie benadering ook sy siening van tradisie (as dit wat blywend is) gekleur het.

#### 4.4 DIE BEGRIP “RASIONALISASIE” BY WEBER

Hierbo is die sentraliteit van die begrip "rasionalisasie" in Weber se sosiologie reeds aangedui. Hy gebruik die begrip egter op verskillende wyses, sodat gewaak moet word om te simplisties te praat oor rasionalisasie as voorwaarde vir die opkoms van die kapitalisme. Daar moet eerder gevra word watter tipe rasionaliteit Weber hier in die oog het.<sup>30</sup> Daarom moet hier kortliks ingegaan word op die primêre betekenis wat Weber aan rasionalisasie gee. Dit kan ten beste gedoen word deur in te gaan op sy analise van verskillende tipes handeling in *Wirtschaft und Gesellschaft*.

Weber onderskei vier basiese tipes handeling:

- i. Doel-rasionele handeling maak sin in die lig van 'n bepaalde doel wat nagestreef word.
- ii. Waarde-rasionele handeling maak sin in die lig van 'n bepaalde waarde-keuse wat in die handeling beliggaam word.
- iii. Affektuele handeling vloei voort uit 'n bepaalde emosionele ingesteldheid.
- iv. Tradisionele handeling geskied op grond van 'n aangeleerde gewoonte.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> "...Western history does contain a series of episodes that happen to have built up these effects at particular points in time, so that eventually a whole new economic dynamic was unleashed." (Collins, 1986a:93). Hy sê verder: "This makes world history look like the result of configurations of events so rare as to appear accidental... the full-scale capitalist breakthrough itself was a once-only event, radiating outward to transform all other institutions and societies." (Collins, 1986a:95) Juis daarom hoef die ontwikkeling van kapitalisme in ander lande volgens Weber nie dieselfde patroon te volg as wat dit in die Weste gevolg het nie (soos die Marxisme beweer nie). Nadat dit eers in die Weste ontstaan het, kan dit op verskillende wyses oorgedra word na ander wêrelddele (Collins, 1986a:96). Weber se siening is dus anti-deterministies: die kapitalisme *moes* nie noodwendig so ontstaan het nie, maar dit *het* wel so ontstaan.

<sup>30</sup> "Het is dus te simplistisch te stellen dat Weber in 'Wirtschaft und Gesellschaft' 'de' rationalisering als historiese ontwikkeling en als voorwaarde voor de ontwikkeling van het moderne kapitalisme heeft behandeld." (Tellegen, 1968:146)

<sup>31</sup> Weber se uiteensetting lees só: "Wie jedes Handeln kann auch das soziale Handeln bestimmt sein 1. zweckrational: durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von

Weber self beskou affektuele en tradisionele handeling kwalik as "handeling" wat vir die agent daarvan subjektiewe sin dra.<sup>32</sup> Hieruit spreek nie net 'n bepaalde vooroordeel teen affektuele en tradisionele gedrag nie,<sup>33</sup> maar ook 'n gebrek aan insig in die rol wat tradisionele en affektuele motiewe steeds kan speel in doel-rasionele en waarde-rasionele gedrag.<sup>34</sup> Hierteenoor kan dit gestel word dat Weber self sê dat nie een van die vier tipes gedrag suiwer voorkom nie (WuG:13). Nogtans stel hy in sy verdere analise "rasionele" gedrag konsekwent teenoor "tradisionele" gedrag.

Rasionalisasie kan dus op die versterking van "doel-rasionele" of "waarde-rasionele" gedrag slaan. Die vraag is watter een van dié twee vir Weber primêr is wanneer hy die rasionalisasie van die Westerse kultuur beskryf. Uit die aard van sy beskrywing van die kapitalisme self sal 'n mens geneig wees om hier veral aan "doel-rasionaliteit" te dink. Morris (1987:68) omskryf rasionalisasie byvoorbeeld feitlik uitsluitlik in doel-rasionele taal:

"By 'rationalization' Weber implied a process whereby explicit, intellectually calculable rules and procedures are systematized and specified, and increasingly substituted for sentiment and tradition... Rationalization essentially demystified life and implied a purely instrumental relationship toward the natural world and toward people..."

---

anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als 'Bedingungen' oder als 'Mittel' für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne Zwecke, - 2. wertrational: durch bewußten Glauben and den - ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden - unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solcher und unabhängig vom Erfolg, - 3. affektuell, insbesondere emotional: durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen, 4. traditional: durch eingelebte Gewohnheit." (WuG:12)

<sup>32</sup> "Das streng traditionale Verhalten steht - ganz ebenso wie die rein reaktive Nachahmung... ganz und gar an der Grenze und oft jenseits dessen, was man ein 'sinnhaft' orientiertes Handeln überhaupt nennen kann. Denn es ist sehr oft nur ein dumpfes, in der Richtung der einmal eingelebten Einstellung ablaufendes Reagieren auf gewohnte Reize." (WuG:12)

<sup>33</sup> Die opmerking wat Tellegen (1968:134) maak ten opsigte van Weber se analise van die burokrasie kan met reg ook hier toegepas word: "Toch zijn er wel degelijk bepaalde rationalistische vóóroordelen in zijn betoog te vinden..."

<sup>34</sup> Tellegen, 1968:149 wys daarop dat Weber vroeër (in 1913) slegs die eerste twee soorte gedrag onderskei het, en die laaste twee later bygevoeg het. Hy merk op: "Tegen de toevoeging van deze twee typen aan het oorspronkelijke tweedeling kunnen twee bezwaren gemaakt worden, n.l. dat de typen buiten het door een 'subjektiv gemeinten Sinn' bepaalde gedrag vallen en dat hierdoor het traditionele en emotionele element in het doel- en waardegerichte gedrag miskend wordt."

Die sentrale betekenis wat doel-rasionaliteit in Weber se siening van die moderne Westerse kultuur het, kan nie ontken word nie. Vir hom is die kapitalisme veral die strewende na wins en daarom na 'n kontinue, rasionele bedryf en berekenbaarheid.<sup>35</sup> Lemmen (1990:31) wys daarop dat berekenbaarheid nie 'n blote matematiese begrip is nie, maar vir Weber sinoniem is met voorspelbaarheid. Wanneer Weber onder meer 'n rasionele boekhouding (PE:16) en 'n rasionele organisasie van arbeid (PE:18) aandui as kenmerkend vir die kapitalisme, gaan dit deurgaans om doel-rasionaliteit.<sup>36</sup>

Dit is dus begryplik dat Collins (1986a:43) kan skryf: "In general, if modern capitalism was epitomized by means-ends-rationality, then value-rationality was one of the main obstacles against it coming into existence." Collins se standpunt impliseer egter dat die moderne kapitalisme slégs as doel-rasionaliteit verstaan kan word. Dit is in stryd met Weber se eie siening waarvolgens die kapitalisme juis 'n bepaalde waarde-oriëntasie verteenwoordig. Die kapitalistiese gees maak immers 'n waarde-oordeel oor die ekonomiese en beroepslewe van die mens en alleen vanuit daardie waarde-oordeel maak dit sin om die lewe toenemend doel-rasioneel in te rig.

Rasionalisasie beteken om die lewe konsekwent vanuit bepaalde vertrekpunte te deurdink en in te rig.<sup>37</sup> Volgens Lemmen (1990:116) hang rasionalisasie vir Weber saam met 'n basiese menslike behoefte om hulle wêreldbeeld te sistematiseer. Daarom is Weber se tese nie dat doel-rasionaliteit die oorhand oor waarde-rasionaliteit gekry het, soos Collins impliseer nie. Weber wil vasstel hoe dit gekom het dat die Westerse samelewing 'n bepaalde waarde-keuse gemaak het en konsekwent deurdink het. Die praktiese

<sup>35</sup> "Allerdings ist Kapitalismus identisch mit dem Streben nach *Gewinn*: im kontinuierlichen, rationalen, kapitalistischen Betrieb; nach immer *erneutem Gewinn*: na '*Rentabilität*.'" (PE:12, primêre beklemtoning)

<sup>36</sup> Daarom kan Collins (1986a:83) moderne kapitalisme in navolging van Weber só tipeer: "What is distinctive about modern, large-scale, 'rational' capitalism - in contrast to earlier, partial forms - is that it is methodical and predictable, reducing all areas of production and distribution as much as possible to a routine."

<sup>37</sup> "Man kan eben - dieser einfache Satz, der oft vergessen wird, sollte an der Spitze jeder Studie stehen, die sich mit 'Rationalismus' befaßt - das Leben unter höchst verschiedenen letzten Gesichtspunkten und nach sehr verschiedenen Richtungen hin 'rationalisieren'." (PE:65)



uitwerking van daardie waarde-keuse het meegebring dat doel-rasionaliteit die alledaagse lewe van die Westerse mens begin oorheers het.<sup>38</sup>

Daarom is dit nie waarde-rasionaliteit wat teenoor doel-rasionaliteit staan nie, maar wel tradisionalisme.<sup>39</sup> Tradisionalisme, in die woorde van Lemmen (1990:160), beteken dat mense die wêreld verdra soos dit is, eerder as om dit te verander. In die lig van wat hierbo gesê is oor Weber se klem op sosiale verandering, is dit begryplik dat hy rasionaliteit sal koppel aan die doelbewuste verandering van die wêreld. Die veranderbaarheid van die wêreld is egter alleen moontlik teen die agtergrond van die onttowering van die wêreld. Dit is wanneer die wêreld maar net wêreld is, dat dit ook beheersbaar word. Teen hierdie agtergrond kan die verhaal van die rasionalisasie en sekularisasie van die Westerse kultuur vertel word aan die hand van Weber se belangrikste werke.

#### 4.5 DIE PROTESTANTISCHE ETHIK UND DER GEIST DER KAPITALISMUS

Hierdie vroeë werk van Weber is waarskynlik ook sy mees kontroversiële werk. Dit is juis die feit dat die boek dikwels verstaan word as 'n werk oor die *oorsaak* van die kapitalisme as ekonomiese sisteem wat die meeste misverstand wek.<sup>40</sup> Want dit lyk asof Weber die protestantse etiek reglynig kousaal verbind aan die opkoms van "die" kapitalisme (sodat kritici meermale probeer aantoon dat die kapitalisme ook ontstaan het waar die protestantse etiek nie aangehang is nie).<sup>41</sup> Die werk het daarom ook 'n polemiek (van

<sup>38</sup> Collins (1986a:74) self erken dat "verskillende rasionaliteite" moontlik is: "But what was irrational from the point of view of capitalism was rational from the point of view of the values of the church." Hy sien egter skynbaar nie in dat die kapitalisme ook vir Weber 'n waardekeuse impliseer nie.

<sup>39</sup> "Der Gegner, mit welchem der 'Geist' des Kapitalismus im Sinne eines bestimmten, im Gewande einer 'Ethik' auftretenden, normgebundenen Lebensstils in erster Linie zu ringen hatte, blieb jene Art des Empfindens und der Gebahrung, die man als *Traditionalismus* bezeichnen kann." (PE:49, primêre beklemtoning)

<sup>40</sup> Tellegen (1968:33) merk op: "Het is nogal verwarrend dat dit werk bekend gebleven is als een onderzoek naar de samenhang tussen Protestantisme en kapitalisme. Want het kapitalisme als sociaal-economisch stelsel komt er nauwelijks in ter sprake."

<sup>41</sup> Morris (1987:65) sê daarom tereg oor Weber se siening van die protestantse etiek: "...he saw the psychological dispositions that this spirit involved - the disciplined, vocational attitude to human activity - as being an important prerequisite for the functioning of modern capitalism. But in no sense is the Protestant ethic the 'cause' of capitalism." Weber self praat eerder van 'n "Wahlverwandschaft" tussen die protestantse etiek en die kapitalistiese gees (PE:77).

haas onoorsigtelike omvang) ontketen. Hierdie polemie, wat hoofsaaklik om die historiese geldigheid van Weber se tese draai, is nie ter sake vir die onderwerp van hierdie studie nie. Daarom word net die aspekte van sy tese wat relevant is vir die sekularisasie-problematiek, weergegee.

Weber verwys na die verspreiding van die kapitalisme in die Europa van sy tyd: "...den ganz vorwiegend *protestantischen* Charakter des Kapitalbesitzes und Unternehmertums..." (in 'n konfessioneel-gemengde land soos Duitsland waar dit nie deur ander faktore veroorsaak is nie) (PE:29). Hy stel as hipotese dat die aard van die verskillende konfessies 'n rol kon gespeel het in hierdie ongelyke verspreiding van kapitaalbesit (PE:33). Dit bring hom daartoe om in die breë 'n verband tussen die protestantisme en die kapitalisme te veronderstel. Voordat hy egter die band aantoon, wil hy eers die gees van die kapitalisme van nader beskou. As voorbeeld van hierdie gees gebruik hy die werk van Benjamin Franklin, wat 'n Calvinistiese vader gehad het, maar self nie godsdienstig was nie. Franklin se leefwêreld was nog nie, struktureel gesien, kapitalisties nie - maar tog vind 'n mens die basiese gees reeds by hom aanwesig (PE:40 ev). Weber analiseer die standpunt wat Franklin ten opsigte van die beroepslewe inneem, en konkludeer:

"Sondern vor allem ist das 'summum bonum' dieser 'Ethik': der Erwerb von Geld und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Genießens..." (PE:44)

Vir Weber is hierdie lewenshouding "...bei welcher der Mensch für sein Geschäft da ist, nicht umgekehrt..." (PE:59) ten diepste irrasioneel. Dit is ook 'n radikale afwyking van enige tradisionele beskouing van werk en geld.<sup>42</sup> Daarom moet gevra word uit watter agtergrond hierdie winsgerigtheid en klem op beroepsplig na vore gekom het (PE:63). Dit is vir 'n antwoord op hierdie vraag dat Weber na die protestantse etiek kyk.<sup>43</sup> Hy voer dit

<sup>42</sup> Lemmen (1990:68) teken die tradisionele houding teenoor werk en geld só: "Everywhere and in all times, the prevalent ethical teachings and, more pertinently, the practical action they inspired regarded life as obviously more important than work... People experienced no inner need to work more than was necessary to satisfy the needs tradition imposed upon them." Daarom skryf Weber oor die kapitalistiese beroepsbesef en gerigtheid op wins: "*Das aber ist es eben, was dem präkapitalistischen Mensch so unfaßlich und rätselhaft, so schmutzig und verächtlich erscheint.*" (PE:60, primêre beklemtoning)

<sup>43</sup> In hierdie verband moet weer beklemtoon word dat Weber deurentyd handhaaf dat die reformatore se motiewe suiwer godsdienstig was: "*Das Seelenheil und dies allein war der Angelpunkt ihres*

terug na Luther se siening van werk as 'n roeping en sy siening dat alle toelaatbare werk voor God gelyk is (PE:68). Hierdie betekenis van die woord roeping kom volgens Weber nie voor by die middeleeuse teoloë nie. Binne die Lutheranisme het hierdie siening van roeping egter nie gelei tot 'n deurbraak uit die tradisionalistiese benadering tot die ekonomie en samelewing nie, omdat Luther in sy verstaan van die voorsienigheid te veel klem gelê het daarop dat die mens homself by die bestaande moet neerlê.<sup>44</sup>

Daarom wend Weber homself tot die Calvinisme as ontstaansgrond van dit wat hy as die protestantse etiek beskou. Hy gee veral aandag aan Calvyn se verkiesingsleer, wat hy sterk negatief beoordeel.<sup>45</sup> Tog meen hy dat dié leer 'n belangrike deurbraak in die rasionalisasie van die Westerse kultuur was. Die rede daarvoor is dat die verkiesingsleer God verhef bo enige menslike poging om Hom te beïnvloed. Hier word dus radikaal afskeid geneem van die magie (wat God of die gode wil manipuleer). Daarmee word 'n lang proses in die Westerse godsdiensgeskiedenis afgesluit:

"Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der *Entzauberung* der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle *magischen* Mittel der Heilsuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß." (PE:123)

Die verkiesingsleer laat gelowiges met 'n ernstige vraag: As hulle God nie kan beïnvloed om hulle te kies nie, hoe kan hulle weet of hulle verkies is?<sup>46</sup> Dit is hierdie onsekerheid

---

Lebens und Wirkens. Ihre ethischen Ziele und die praktischen Wirkungen ihrer Lehre waren alle hier verankert und nur *Konsequenzen* rein religiöser Motive." (PE:75) In 'n tyd waarin die godsdiens so 'n sentrale rol gespeel het in mense se lewens, was dit egter onvermydelik dat hulle denke implikasies vir mense se houding teenoor hulle beroepslewe ook sou hê.

<sup>44</sup> Weber impliseer verder dat 'n poging om konsekwent by die sola scriptura te staan, tradisionalisties eerder as vernuwend sal werk ten opsigte van die beroepslewe: "Der Autorität der Bibel, aus der Luther den Berufsgedanken zu entnehmen glaubte, war nun an sich im ganzen einer traditionalistischen Wendung günstiger." (PE:70)

<sup>45</sup> "In ihrer patetischen Unmenschlichkeit mußte diese Lehre nun für die Stimmung einer Generation, die sich ihrer grandiosen Konsequenz ergab, vor allem eine Folge haben: das Gefühl einer unerhörten inneren *Vereinsamung des einzelnen Individuums*." (PE:122)

<sup>46</sup> "...so ist es denn auch überall da, wo die Prädestinationslehre festgehalten wurde, die Frage nicht ausgeblieben, ob es sichere Merkmale gebe, an denen man die Zugehörigkeit zu den 'electi' erkennen könne." (PE:128) Weber gee egter toe dat die saak by Calvyn anders lê as by sy navolgers: Waar Calvyn die gelowige vir sekerheid wys op Christus, soek sy navolgers na subjektiewe tekens in hulle eie lewens vir sekerheid dat hulle uitverkies is (PE:127).



wat lei tot die poging om deur die *sylogismus practicus* sekerheid (deur jou werke) van jou uitverkorenheid te kry, sodat werke vir die gelowige onontbeerlik word as teken van verkiesing.<sup>47</sup> Daarom kom die Calvinisme tot 'n asketiese lewensbeskouing waarvolgens die totale lewe (ook die beroepslewe) tot eer van God ingerig moet word. Hierin herinner die Calvinisme aan die kloosterdom, met die verskil: die askese wat die kloosterlinge buite die wêreld beoefen het, wil die Calviniste in die alledaagse lewe najaag.<sup>48</sup>

By die Calvinisme vind 'n mens dus 'n konsekwente rasionalisering van die lewe. Vanuit hulle vertrekpunt in die verkiesingsleer deurdink hulle die totale lewe en vorm hulle 'n praktiese, omvattende lewensbeleid waarin hulle geloof ook eties deurleef word: "Eine penetrante Christianisierung des ganzen Daseins war die Konsequenz dieser Methodik der ethischen Lebensführung..." (PE:140)<sup>49</sup> Die spitspunt van hierdie gerasionaliseerde etiek is die Calvinistiese benadering tot die beroepslewe.<sup>50</sup> Hier gee Weber aandag aan die Puriteinse navolgers van die Calvinisme, en veral aan die werk van Richard Baxter.

By Baxter vind Weber dieselfde basiese gedagtes as by Franklin, maar met 'n sterk religieuse motivering.<sup>51</sup> Daarom konkludeer Weber dat die Puritanisme die draer was van

<sup>47</sup> "So absolut ungeeignet also gute Werke sind, als Mittel zur Erlangung der Seligkeit zu dienen - denn auch der Erwählte bleibt Kreatur, und alles, was er tut, bleibt in unendlichem Abstand hinter Gottes Anforderungen zurück -, so unentbehrlich sind sie als *Zeichen* der Erwählung." (PE:131, primêre beklemtoning)

<sup>48</sup> Collins (1986a:93-94) wys daarop dat hierdie proses in die protestantse lande ook geïnstitusionaliseer is deurdat die kloosters ontbind is. Vir hom is dit die belangrikste (negatiewe) bydrae wat die reformasie tot die opkoms van die moderne wêreld gelewer het: "Hence the Reformation was most significant because it abolished the monasteries... The highest ethics of a religious life could no longer be confined to monks but had to apply to ordinary citizens living in the world."

<sup>49</sup> Juis omdat die Lutheranisme meer konsekwent staan op die *sola gratia*, kon hulle volgens Weber nie tot dieselfde etiese rasionalisering kom nie: "Dem Luthertum fehlte eben, und zwar infolge seiner Gnadenlehre, der psychologische Antrieb zum Systematischen in der Lebensführung, der ihre methodische Rationalisierung erzwingt." (PE:143)

<sup>50</sup> Weber wys naas die calvinisme ook nog op die piëtisme, die metodisme en die doperse groepe as bron van "die protestantse etiek". Ten opsigte van die eerste twee impliseer hy dat dié etiek langamerhand losgeraak het van die calvinistiese wortel (hy praat van "Abschwächungen der inneren Konsequenz des Calvinismus"), maar tog dieselfde basiese karakter behou het (PE:143). Sy analise van die doperse groepe is nie sentraal in sy totale argument nie.

<sup>51</sup> "Es heißt noch nicht wie bei Benjamin Franklin: 'Zeit ist Geld', aber der Satz gilt gewissermaßen im spirituellen Sinn: sie ist unendlich Wertvoll, weil jede verlorene Stunde der Arbeit im Dienst des Ruhmes Gottes entzogen ist." (PE:168) Weber (PE:172, primêre beklemtoning) haal in dié verband

die etos van die rasonale burgerlike bedryf en die rasonale organisasie van arbeid (PE:174). In hierdie binne-wêreldse askese van die Puriteine sit daar 'n ironiese moment. Weber wys daarop dat Baxter waarsku teen spandabelrigheid, maar nie teen geldmaak as sodanig nie.<sup>52</sup> Dit lei noodwendig tot die opgaar van kapitaal.<sup>53</sup> So vind daar by die nakomelinge van die puriteine 'n verskuiwing plaas. Waar beroepsplig 'n middel tot 'n godsdienstige doel (die verheerliking van God) was, word dit nou 'n doel op sigself. Weber praat in hierdie verband van 'n "...säkularisierenden Wirkung des Besitzes..." (PE:182) waardeur die godsdienstige wortel langsamerhand wegwyn om plek te maak vir 'n sekulêre utilitarisme (PE:183). Een aspek van die protestantse etiek leef egter voort in die kapitalistiese gees en daarmee in die moderne kultuur: "...die rationale Lebensführung auf Grundlage der *Berufsidee* ..." (PE:187, primêre beklemtoning)<sup>54</sup>

Deels deur die kapitalistiese gees (maar ook vanweë ander oorsake) kry die kapitalisme oorhand in die Weste, sodat dit die kosmos waarbinne die Westerse mens leef bepaal.<sup>55</sup> So kry dit 'n dwingende mag: die moderne Westerse mens moet daarin leef, ook al sou hy nie die etiek wat grondliggend daaraan is, onderskryf nie: "Der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein," skryf Weber, "wir *müssen* es sein." (PE:188) Daar sit ongetwyfeld vir Weber iets tragies in hierdie ontwikkeling, soos ook blyk uit die volgende:

"Nur wie 'ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte', sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen

---

vir Baxter self so aan: "Nicht freilich für Zwecke der Fleischelust und Sünde, wohl aber für Gott dürfte ihr arbeiten, um reich zu sein."

<sup>52</sup> "...kein Kampf gegen rationalen *Erwerb*, sondern gegen irrationale Verwendung des Besitzes." (PE:179, primêre beklemtoning)

<sup>53</sup> "Und halten wir nun noch jene Einschnürung der Konsumtion mit dieser Entfesselung des Erwerbsstrebens *zusammen*, so ist das äußere Ergebnisnaheliegend: *Kapitalbildung* durch *asketischen Sparzwang*." (PE:180, primêre beklemtoning) Dat hierdie proses vir Weber iets van 'n noodwendigheid besit, blyk daaruit dat hy later dieselfde proses ook in die middeleeuse kloosterwese identifiseer: "Die Paradoxie aller rationalen Askese: daß sie den Reichtum, den sie ablehnte, selbst schuf, hat dabei dem Mönchtum aller Zeiten in gleicher Art das Bein gestellt. Überall wurden Tempel und Klöster ihrerseits selbst Stätten rationaler Wirtschaft." (WE:489)

<sup>54</sup> Franklin is 'n vroeë voorbeeld van iemand wat basies dieselfde etiek as Baxter handhaaf, "...nur ohne die religiöse Fundierung, die eben bei Franklin schon abgestorben war." (PE:187)

<sup>55</sup> "Die heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung ist ein ungeheurer Kosmos, in den der Einzelne hineingeboren wird und der für ihn, wenigstens als Einzelnen, als faktisch unabänderliches Gehäuse gegeben ist, in dem er zu leben hat." (PE:45)

liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein Stahlhartes Gehäuse werden." (PE:188)

Binne dié staalharde hok het godsdienstige oorbodig geword, sodat die gedagte van beroepsplig deur Weber beskryf kan word as die spook van 'n eertydse geloofsoortuiging (PE:188). 'n Mens kan in Weber se analise 'n lyn trek van die onmenslikheid van Calvyn se verkiesingsleer, deur die Puriteinse beroepsplig,<sup>56</sup> tot by die staalharde hok van die moderne Westerse kultuur. Die moderne mense is slagoffers van die historiese ironie.<sup>57</sup> Nogtans sluit Weber nie sy werk af op 'n totaal negatiewe noot nie. Hy laat die moontlikheid oop dat daar weer vryheid uit die staalhok kan kom, iets wat hy koppel aan die moontlikheid dat daar nuwe profesieë of 'n wedergeboorte van ou ideale tot stand kan kom.<sup>58</sup> Die historiese verloop bly kontingent. In sy latere werke sou Weber hierdie ironiese benadering tot sekularisasie uitbrei en verdiep.

#### 4.6 DIE WIRTSCHAFTSETHIK DER WELTRELIGIONEN

Waar Weber aanvanklik veral klem lê op die invloed van godsdienstige opvattinge op die sosio-ekonomiese ontwikkeling van die moderne Weste, toon hy in sy latere werk toenemend die omgekeerde beïnvloeding aan. Nogtans bly sy basiese probleemstelling dieselfde.<sup>59</sup> Hy staan by sy vroeëre konklusie dat die protestantse etiek 'n belangrike rol in

<sup>56</sup> Oor die nalatenskap van die puritanisme skryf Weber (PE:178): "Der Gedanke der *Verpflichtung* des Menschen gegenüber seinem anvertrauten Besitz, dem er sich als dienender Verwalter oder geradezu als 'Erwerbsmaschine' unterordnet, legt sich mit seiner erkältenden Schwere auf das Leben."

<sup>57</sup> Die ironie blyk daaruit dat die puritanisme verslawing aan rykdom verwerp het - maar dat hulle etiek meegewerk het tot 'n situasie waarin die materiële meer mag as ooit vantevore oor die mens se lewe het: "Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte." (PE:188)

<sup>58</sup> "Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Prophetien oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, *oder aber* - wenn keins von beiden - mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt." (PE:189)

<sup>59</sup> "Auch die für Wirtschaftsethik wichtigen Züge der Religionen aber sollen uns hier wesentlich unter einem bestimmten Gesichtspunkt interessieren: in der Art ihrer Beziehung zum ökonomischen Rationalismus, und zwar - da auch dies noch nicht eindeutig ist - zum ökonomischen Rationalismus von demjenigen Typus, der den Okzident als eine Teilerscheinung der dort heimisch gewordenen



hierdie ontwikkeling gespeel het. Tog val twee dinge hier op. Die eerste is dat die vroeëre klem op die Calvinistiese verkiesingsleer feitlik verdwyn. Die tweede is dat Weber die protestantse etiek hier teken as die kulminasie van 'n baie langer proses in die Westerse godsdiensgeskiedenis: die opkoms van 'n binne-wêreldse askese. Sy siening van hierdie ontwikkeling gaan eers kortliks nagegaan word, waarna gekyk sal word na die invloed wat ander faktore op die godsdienslike ontwikkeling gehad het.

#### 4.6.1 Die binne-wêreldse askese

Binne-wêreldse askese kombineer, aldus Weber, twee basiese lewenshoudings met mekaar: 'n negatiewe oordeel oor die wêreld soos dit is, en 'n positiewe aandrang om die wêreld te verander. Hierin verskil hierdie lewenshouding van 'n wêreldmydende askese en van die kontemplatiewe mistiek, wat eweneens hierdie wêreld negatief beoordeel, maar wat op grond daarvan so ver as moontlik kontak met die wêreld vermy.<sup>60</sup> Beide tipes askese het hulle wortels in die verlossingsgodsdiens, wat die wêreld negatief beoordeel en vir die mens 'n heilsweg uit die wêreld aandui. Volgens Weber berus hierdie godsdiens reeds op 'n bepaalde rasionalisering van die mense se wêreldbeeld. Die magiese wêreldbeeld (wat die oorsprong van godsdiens verteenwoordig) berus op 'n eenheid tussen die heilige en die alledaagse (sodat die alledaagse deurdring is van die heilige). Binne 'n suiwer magiese wêreldbeeld kan daar nie 'n behoefte aan verlossing uit die wêreld ontstaan nie.

Gaandeweg ontstaan daar 'n dualisme tussen "hierdie wêreld" en "die heilige"; tussen die rasonale kennis en beheersing van die wêreld en die mistieke beleving van die werklikheid (WE:104). Die verlossingsidee word uit hierdie dualisme gebore. Dit is egter

---

Art der bürgerlichen Lebensrationalisierung seit dem 16. und 17. Jahrhunderts zu beherrschen begann." (WE:117)

<sup>60</sup>

"Denn dies innerweltliche Asketentum war zwar weltablehnen in dem Sinne, daß es die Güter der Würde und Schönheit, des schönen Rausches und Traumes, der rein weltlichen Macht und des rein weltlichen Heldenstolzes verachtete und verfehnte als Konkurrenten des Gottesreiches. Aber sie war eben deshalb nicht weltflüchtig wie die Kontemplation, sondern wollte nach Gottes Gebot die Welt ethisch rationalisieren..." (WE:115) Elders wys Weber daarop dat die twee benaderings mekaar noodwendig negatief sal beoordeel: "Für den innerweltlichen Asketen ist das Verhalten des Mystikers träger Selbstgenuß, für den Mystiker das des (innerweltlich handelnden) Asketen eine mit eitler Selbstgerechtigkeit verbundene Verflechtung in das gottfremde Treiben der Welt." (WE:483)

eers wanneer pogings aangewend word om 'n sistematiese wêreldbeeld (wat die heilige en die alledaagse omvat) te ontwerp, dat die idee 'n sterk betekenis kry.<sup>61</sup> Hoe sterker gepoog word om 'n eenheidsvisie op die werklikheid te kry, des te sterker val die diskrepansie tussen wêreldbeeld en werklikheid op. Dood, lyding, armoede en dergelike verskynsels moet só vertolk word dat dit nie die eenheidsvisie versteur nie.<sup>62</sup> Daarom word verlossing aangebied as 'n lewenswyse waarbinne sulke oënskynlik sinlose gebeurtenisse steeds sin maak (inpas binne die wêreldbeeld).

Omdat verlossing deurgaans as 'n omvattende lewenswyse ("Lebensführung") aangebied word, lei dit ook tot 'n etiese program vir die lewe van die gelowige. Hieroor sê Weber dat die etiese program al hoe omvattender bedink word namate die probleem van lyding en kwaad ook op 'n meer omvattende wyse verstaan word, omdat die program die aanhanger daarvan op 'n blywende wyse teen lyding en kwaad bestand moet maak (WE:484). Hoe radikaler dus oor die verdorwenheid van hierdie wêreld gedink word, des te diepgaander sal die rasionele sistematisering van die lewenswyse ook wees.<sup>63</sup>

In hierdie proses is daar 'n verdere gegewe wat vir Weber belangrik is: nie alle mense is ewe begaafd as dit by die godsdiens kom nie. Daarom maak hy 'n onderskeid tussen "'Virtuosen'-Religiosität" en "'Massen'-Religiosität" (of "Alltagsreligiosität") (WE:110).<sup>64</sup> Sommige mense het 'n sterk religieuse aanvoeling en vermoë om hulle godsdienstige

<sup>61</sup> "Die Konzeption der Erlösungs-Idee war an sich uralt... Aber eine spezifische Bedeutung erlangte die Erlösung doch erst, wo sie Ausdruck eines systematisch-rationalisierten 'Weltbildes' und der Stellungnahme dazu war." (WE:101)

<sup>62</sup> "Das rationale Bedürfnis nach der Theodizee des Leidens - und: des Sterbens - hat außerordentlich stark gewirkt. Es hat Religionen wie den Hinduismus, den Zarathustrismus, das Judentum, in gewissem Umfang auch das paulinische und spätere Christentum in wichtigen Charakterzügen geradezu geprägt." (WE:96)

<sup>63</sup> "Rasionalisering" word hier, soos hierbo aangedui, gebruik in die sin van die konsekwente deurdink en deurleef van 'n bepaalde vertrekpunt - in hierdie geval die heilservering. In Weber se eie woorde: "Auch hier wurden die einzelnen großen Typen der rational methodischen Lebensführung vor allem durch diejenigen irrationalen, als schlechthin gegeben hingenommenen, Voraussetzungen charakterisiert, die sie in sich aufgenommen hatten." (WE:103)

<sup>64</sup> Volgens Weber is kerke (in onderskeid van sektes wat hulleself beperk tot religieuse virtuose) oorwegend negatief teenoor "Virtuosen-Religiosität": "Jede Virtuosen-Religiosität wird nun in ihrer eigengesetzlichen Entfaltung grundsätzlich bekämpft von jeder hierokratischen Amtsgewalt einer 'Kirche,' das heißt einer Anstaltsmäßig mit Beamten organisierten gnadenspendenden Gemeinschaft." (WE:111)

gesigspunte konsekwent te deurdink en deurleef, maar die gemiddelde mens het dit nie. Vir die meeste mense is hulle alledaagse lewe belangriker as die godsdiens. Die vraag is watter houding die godsdienstige virtuose inneem teenoor die alledaagse lewe.<sup>65</sup> Een moontlikheid is die totale afwysing van die alledaagse lewe sodat betrokkenheid by die heilige groter kan wees.<sup>66</sup> Dan is daar geen brug tussen die godsdiens en die alledaagse lewe nie en word die houding van wêreldmydende askese ingeneem. Daar is 'n tweede moontlikheid: binne-wêreldse askese, waarin gepoog word om die lewe in hierdie wêreld volgens die wil van die godheid in te rig.<sup>67</sup> Indien so 'n binne-wêreldse askese konsekwent deurgevoer word, kan dit lei tot die ontowering van die wêreld en die aktiewe omvorming daarvan in die lig van die asketiese ideaal (WE:114).

Volgens Weber is dit net die asketiese protestantisme wat hierin volkome konsekwent was. Om te verstaan hoe die asketiese protestantisme ontstaan het, moet na die profetiese agtergrond daarvan gekyk word. Vir Weber is profete godsdienstige virtuose by uitstek. 'n Profeet is iemand wie se boodskap gesag dra, nie kragtens sy sosiale posisie of 'n bepaalde tradisie nie, maar op grond van sy charisma, wat Weber as 'n bepaalde persoonlike krag verstaan waardeur ander mense tot navolging aangevuur word.<sup>68</sup> Weber stel die "charismatiese" gesag van die profete teenoor die "tradisionele" gesag (van onder meer die priesters).<sup>69</sup> Vroeër, aldus Weber, was alle gesag in die samelewing

<sup>65</sup> "Das Verhältnis des Virtuosen-Religiosität *zum Alltag*, der Stätte der Wirtschaft, war insbesondere je nach der Eigenart des vor ihr erstrebten *Heilsgutes* sehr verschieden." (WE:112, primêre beklemtoning)

<sup>66</sup> "Das mystische, orgiastische, ekstatische Erleben ist ja das spezifisch Außeralltägliche, vom Alltag und vor allem rationalen Zweckhandeln Abführende, eben *deshalb* als 'heilig' Geachtete." (WE:113, primêre beklemtoning)

<sup>67</sup> "Ganz anders da, wo das Virtuositum der religiös Qualifizierten sich zu einer asketischen, die Formung des Lebens *in* der Welt nach dem Willen eines Gottes erstrebenden Sekte zusammenschloß." (WE:113, primêre beklemtoning)

<sup>68</sup> "Unter 'charismatischer Autorität' also eine (sei es mehr äußerliche oder mehr innerliche) Herrschaft über Menschen, welcher sich die Beherrschten krag des Glaubens an diese Qualität dieser bestimmten *Person* fügen... Die Herrschaft wird nicht nach generellen Normen, weder traditionellen, noch rationalen, sondern - im Prinzip - nach konkreten Offenbarungen und Eingebungen gehandhabt..." (WE:120-121, primêre beklemtoning)

<sup>69</sup> "Es soll im nachfolgenden: '*Traditionalismus*' die seelische Eingestelltheit auf und der Glaube an das alltäglich *Gewohnte* als unverbrüchliche Norm für das Handeln heißen, und daher ein Herrschaftsverhältnis, welches auf dieser Unterlage, also: auf der Pietät gegen das... immer Gewesene ruht, als '*traditionalistische* Autorität' bezeichnet wurde." (WE:121, primêre beklemtoning)



charismaties of tradisioneel. Omdat tradisionele gesag die bestaande handhaaf, kon egte vernuwing alleen plaasvind deur mense met charismatiese gesag.<sup>70</sup> Binne die godsdiens is dit die profete wat vernuwing bring en aanleiding gee tot 'n groter rasionalisering van die lewe, omdat die tradisie vir Weber lynreg teenoor rasionalisasie staan:

"Denn der Inhalt der Prophetie oder des Heilandsgebotes war: Orientierung der Lebensführung an dem Streben nach einem Heilsgut. In diesem Sinne also, mindestens relativ: rationale Systematisierung der Lebensführung." (WE:484)<sup>71</sup>

Weber onderskei tussen twee tipes profesie: die "...Sendung-Prophetie" (waarin die profeet homself as werktuig van God verstaan) en die "exemplarische Prophetie" (waarin die profeet 'n kruik is waarin die goddelike uitgestort word) (WE:108 ev). Die eerste tipe profeet is 'n binne-wêreldse askeet; die tweede is 'n wêreldmydende profeet. Die Bybelse profete was tipiese sending-profete wat die binne-wêreldse askese bevorder het. Die asketiese protestantisme is die erfgenaam van die Bybelse profete. Weber dui aan dat die twee tipes profesie saamhang met verskillende godsbeskouinge. Die sending-profeet lê klem op God as bo-wêreldse Regter; die eksemplariese profeet dink aan God as onpersoonlike, ontoeganklike hoogste Wese.<sup>72</sup> Die siening van God as 'n "überweltliche" wese wat teenoor die mens staan, werk enersyds etiese rasionalisering in die hand, maar andersyds ook die ontowering van die wêreld. Hoe meer konsekwent God losgemaak word van die wêreld, hoe sterker sal die etiese rasionalisering en ontowering wees. In die lyn wat loop van die Ou Testamentiese profete, deur die Christelike geloof tot by die asketiese protestantisme word hierdie proses radikaal deurgevoer.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> "'Neues' Recht konnte in der Kreis des kraft Tradition Geltenden nur durch Charismaträger: Orakel von Propheten oder Verfügungen von charismatischen Kriegsfürsten, eingefügt werden." (WE:122)

<sup>71</sup> Hier blyk weer dat rasionalisasie die deurdink van 'n irrasionele vertrekpunt is, omdat die openbaring of ervaring waarop die charismatiese profeet hom beroep, ten diepste irrasioneel is, maar tog kan dien as beginpunt vir 'n nuwe rasionalisering van die lewe.

<sup>72</sup> Weber praat van "...eine tiefe Wahlverwandschaft zu einer bestimmten Gotteskonzeption: dem überweltlichen, persönlichen, zürnenden, vergebenden, liebenden, fordernden, strafenden Schöpfergott, im Gegensatz zu dem - keineswegs ausnahmslos, allerdings aber der Regel nach - unpersönlichen, weil nur kontemplativ, als Zuständlichkeit, zugänglichen höchsten Wesen der exemplarischen Prophetie." (WE:108)

<sup>73</sup> "Dabei haben ganz bestimmte, rein historisch bedingte Schicksale der okzidentalen Religiosität zusammengewirkt. Teils der Einfluß ihrer sozialen Umwelt, vor allen Dingen: der für ihre Entwicklung entscheidenden Schicht. Teils aber und ebenso stark ihr genuiner Charakter: der

Weber wys egter daarop dat die Christelike geloof in hierdie opsig (aanvanklik) minder konsekwent was as die Judaïsme.<sup>74</sup> Daarom konkludeer hy dat ander faktore, naas die religieuse, 'n belangrike invloed moes gehad het op die ontwikkeling van die Westerse godsdienstigheid. Hy sonder hier "der Art der religiösen Verheißungen und der dadurch bestimmten Heilswege" (WE:481) uit, maar wys ook deurlopend op sosiale faktore. Hierop sal nou verder ingegaan word.

#### 4.6.2 Die invloed van sosiale faktore op godsdienstige ontwikkeling

Weber gee veral aandag aan die wyse waarop die sosiale groep waartoe mense behoort, hulle godsdienstige opvattinge beïnvloed.<sup>75</sup> Hier is nie sprake daarvan dat die sosiale belange van 'n groep hulle godsdienst determineer nie, maar van 'n "Wahlverwandtschaft" en wedersydse beïnvloeding. Dit beteken dat rekening gehou moet word met die wisselwerking tussen sosiale belange en godsdienstige voorstellings. Weber dink hier nie net aan materiële belange nie, maar ook aan ideële belange wat voortspruit uit 'n bepaalde wêreldbeeld.<sup>76</sup> 'n Voorbeeld van 'n materiële belang is 'n kapitalis se voorkeur aan 'n beroepsetiek wat sy werknemers se produktiwiteit as hoogste prioriteit vir hulle lewens beskryf. 'n Voorbeeld van 'n ideële belang is die mens se metafisiese behoefte om sin te maak van sy lewe.

Hierdie benadering beteken dat Weber nie net die "binne-godsdienstige" ontwikkeling van die binne-wêreldse askese op sigself as agtergrond vir die opkoms van die Westerse

---

überweltliche Gott und die historisch erstmalig durch die israelitische Prophetie und Thoralehre bestimmte Besonderheit der Heilmittel und Heilswege." (WE:114)

<sup>74</sup> Oor die samehang tussen 'n binne-wêreldse askese en 'n bo-wêreldse God sê hy: "Daß aber diese Zusammengehörigkeit keine unbedingte ist, und daß nicht der überweltliche Gott schon rein als solcher die Richtung der Askese des Okzidents bestimmt hat, ergibt die Überlegung: daß die christliche Trinität mit ihrem gottmenschlichen Heiland und den Heiligen eine im Grunde eher weniger überweltliche Gotteskonzeption darstellte, als der Gott des Judentums..." (WE:481)

<sup>75</sup> Só sê hy byvoorbeeld: "...daß die Art des in einer Religion als höchstes Gut erstrebten (diesseitigen) Seligkeits- oder Wiedergeburtzustandes offenbar notwendig verschieden sein mußte je nach dem Charakter der Schicht, welche die wichtigste Träger der betreffenden Religiösität war." (WE:100)

<sup>76</sup> "Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die 'Weltbilder', welche durch 'Ideen' geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte." (WE:100)

kapitalisme kan sien nie. Hy moet ook vra watter sosiale groep as draer van so 'n godsdienstige houding opgetree het. Weber wys in dié verband daarop dat daar dikwels 'n wantroue bestaan tussen die leiersgroep in 'n samelewing en verlossingsgodsdienste.<sup>77</sup> Dit impliseer dat leiersgroepe nie maklik die primêre draers van 'n verlossingsgodsdienste (en dus die binne-wêreldse askese) sal wees nie. Aan die ander kant sal die wedersydse wantroue ook meebring dat die aanhangers van so 'n godsdienste negatief staan teenoor geld en mag. Dit versterk dus die asketiese trek van so 'n godsdienste.

Watter sosiale groep sal wel waarskynlik aangetrokke voel tot die etiese rasionalisering van 'n binne-wêreldse askese? Weber dink hier veral aan die burgerlike stand, omdat hulle lewe in 'n mate losgemaak is van die wisselvallighede van die natuur en gebou is op tegniese en ekonomiese berekenbaarheid.<sup>78</sup> Weber vind 'n historiese verwantskap tussen die burgerlike stand en die Christelike geloof.<sup>79</sup> Die sosiale belange van die burgerstand het dus meegewerk in die rasionalisasie van die Westerse kultuur.<sup>80</sup> Daarmee kan 'n mens tot 'n bepaalde verstaan van die sekularisasie-proses kom. Solank as wat die burgerstand nog nie sosiaal-dominant was nie, het hulle behoefte gehad aan die godsdienstige legitimasie van die waardes waarop hulle lewens berus het. Hulle

<sup>77</sup> "Das in den eigentlichen Erlösungsreligionen in aller Regel vorhandene Mißtrauen gegen Reichtum und Macht hatte seine natürlichen Grund vor allem in der Erfahrung der Heilande, Propheten und Priester: daß die in dieser Welt begünstigten und 'satten' Schichten das Bedürfnis nach einer Erlösung - gleichviel welchen Charakters - im allgemeinen nur im geringen Maße besaßen, und daher minder 'fromm' im Sinne jener Religionen waren." (WE:96)

<sup>78</sup> "...die 'Bürgerschicht' scheint auf den ersten Blick in dieser Hinsicht im ganzen doch noch weit vielseitiger bestimmbar. Und dennoch treten Wahlverwandtschaften zu bestimmten Typen der Religiösität gerade bei ihr hervor. Gemeinsam und durch die Natur ihrer von der ökonomischen Naturgebundenheit stärker losgelösten Lebensführung bedingt war ihnen ja die Tendenz zum praktischen Rationalismus der Lebensführung. Auf technischer oder ökonomischer Berechnung und Beherrschung von Natur und Menschen - mit wie primitiven Mitteln auch immer - ruhte ihre ganze Existenz." (WE:106)

<sup>79</sup> "Das Christentum endlich begann seinen Lauf als eine Lehre wandernden Handwerksburschen. Es war und blieb eine ganz spezifisch städtische, vor allem: bürgerliche Religion in allen Zeiten seines äußeren und inneren Aufschwungs, in der Antike ebenso wie im Mittelalter und im Puritanismus." (WE:87)

<sup>80</sup> Daarom kan Lemmen (1990:180) sê: "Today's dominant value stems from the power position of the triumphant middle class, and its definition of reality is accepted by other groups, especially by the workers." Weber sê dat "...die Art der erstrebten Heilsgüter stark beeinflusst wird durch die Art der äußeren Interessenlage und der ihr adäquaten Lebensführung der *herrschenden Schichten* und also durch die soziale Schichtung selbst..." (WE:108, sekondêre beklemtoning); wat ook impliseer dat dit net die magposisie van die burgerstand is wat hulle waarde-stelsel laat oorheers in die Westerse kultuur.



sukses as sosiale klas binne die Westerse samelewing het die behoefte aan godsdienstige legitimasie laat wegval, omdat hulle waardes ook daarsonder gehandhaaf kon word.

Die sosiale sukses van die burgerstand het saamgehang met 'n ander historiese ontwikkeling wat vir Weber belangrik is: die opkoms van 'n derde vorm van gesag naas die tradisionele en charismatiese gesag. Dit is naamlik die "wetlike" of "juridiese" gesag, wat sy oorsprong het in antieke Rome en na die Weste gekom het deur die middeleeuse Rooms-Katolieke kerk. Binne dié kerk het daar (deur die kanonieke reg) 'n formalistiese juristiese rasionalisme ontstaan waaruit die moderne Westerse staat sowel as die kerke in hulle hedendaagse vorm ontwikkel het (WE:124). Daarom kan die moderne Weste ook verstaan word as die produk van die oorwinning van die wetlike gesagstipe oor die tradisionele en charismatiese gesagstipes. Dit lei tot die belangrikste organisasievorm van die moderne Weste: die burokrasie.<sup>81</sup> As 'n mens kyk na Weber se kensketsing van die wetlike gesagsmodel, val dit dadelik op dat dit ook 'n duidelike "Wahlverwandschaft" met die burgerlike stand se sosiale belange toon.<sup>82</sup>

Die kapitalisme het dus ten dele sy aanvanklike legitimering verkry uit die asketiese protestantisme, maar die organisasievorme daarvan is te danke aan die juridiese gesagsmodel. Langs hierdie weg kry doel-rasionele handeling al meer die voorkeur. Die sukses van doel-rasionele ekonomiese handeling lei daartoe dat al hoe meer vertroue daarop geplaas word as organisasievorm vir die totale lewe - sodat daar 'n burokratisering van die lewe plaasvind. Dit beteken dat die staat sowel as die ekonomie toenemend 'n "Eigengesetzlichkeit" ontwikkel. Daardeur verkry die rasionalisering van die politiek en ekonomie onafhanklikheid van enige godsdienstige motiewe.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> "Mit dem Siege des *formalistischen* juristischen Rationalismus trat im Okzident neben die überkommenen Typen der Herrschaften der *legale* Typus der Herrschaft, dessen nicht einzige, aber reinste Spielart die *bureaukratische* Herrschaft war und ist." (WE:108, primêre beklemtoning)

<sup>82</sup> "... die *unpersönliche* Bindung an die generell bezeichnete *sachliche* 'Amtspflicht', welche ebenso wie das korrespondierende Herrschaftsrecht: - die 'Kompetenz - durch *rational gesetzte* Normen (Gesetze, Verordnungen, Reglements) fest und derart bestimmt sind, daß die Legitimität der Herrschaft zur Legalität der generellen, zweckvoll erdachten, formell korrekt gesetzten und verkündeten *Regel* wird." (PE:125)

<sup>83</sup> Daarom kan Collins (1986a:78) sê: "Weber's view of the modern world is not of a single harmonious rationally - far from it! It is a set of different rationalized institutions, each following its own logic, and each in contradiction to the others."

Daardeur word die basiese spanning wat daar deurgaans tussen 'n verlossingsgodsdienst en die staat en die ekonomiese lewe bestaan, verder versterk. Tipies van verlossingsgodsdienste is dat daar tussen hulle aanhangers 'n "Brüderlichkeitsethik" ontstaan (WE:486) waarin die verlostes in 'n band met mekaar staan wat nouer is as hulle band met bloedverwante. Juis daarom is die etiek van so 'n gemeenskap in spanning met die etiese beginsels waarop die wêreld gebou word. Hoe konsekwenter die gemeenskap is, des te groter is die spanning.<sup>84</sup> Hierdie broederlikheidsetiek moet noodwendig in botsing kom met 'n rasionele ekonomie. Namate die kapitalisme al hoe meer 'n kosmos met 'n eie wetmatigheid geword het, is die liefdesetiek van die Christelike geloof dus toenemend gemarginaliseer (WE:488). Dieselfde proses het ook in die politiese sfeer plaasgevind.<sup>85</sup>

Die puritanisme kon, omdat dit op grond van die genade-partikularisme nie so universeel gedink het oor die broederliefde nie, met hierdie spanning saamleef (en dus as brug van die Christelike tradisie na die moderne wêreld dien).<sup>86</sup> Weber bereik dus dieselfde konklusie as in *Die protestantische Ethik*, maar nou langs 'n ander weg. Ook hier is die historiese verloop van sake vir Weber ironies. Hoe verder die politiese en ekonomiese sfere gerasionaliseer word, hoe meer word die godsdienst gemarginaliseer. Doel-rasionaliteit word al hoe meer gelyk gestel aan rasionaliteit as sodanig.

<sup>84</sup> "Stets aber lag ihre ethische Anforderung irgendwie in der Richtung einer universalistischen Brüderlichkeit über alle Schranken der sozialen Verbände, oft einschließlich des eigenen Glaubensverbandes, hinweg. Immer stieß diese religiöse Brüderlichkeit, je mehr sie in ihren Konsequenzen durchgeführt wurde, desto härter mit den Ordnungen und Werten der Welt zusammen. Und zwar pflegte - und darauf kommt es hier an - je mehr diese ihrerseits nach ihren Eigengesetzlichkeiten rationalisiert und sublimiert wurden, desto unversöhnlicher dieser Zwiespalt sich geltend zu machen."

<sup>85</sup> "Die Spannung gegenüber den *politischen* Ordnungen der Welt mußte für die konsequente Brüderlichkeitsethik der Erlösungsreligionen ebenso scharf werden... je rationaler die politische Ordnung wurde, desto mehr." (WE:490-491)

<sup>86</sup> Oor die ekonomie skryf Weber: "Einmal die Paradoxie der puritanischen Berufsethik, welche, als Virtuosenreligiosität, auf den Universalismus der Liebe verzichtete, alles Wirken in der Welts als Dienst in Gottes, in seinem letzten Sinn ganz unverständlichen, aber nun einmal allein erkennbaren positiven Willen und Erprobung des Gnadenstandes rational versachlichte und damit auch die Versachlichung des mit der ganzen Welt als kreatürlich und verderbt entwerteten ökonomischen Kosmos als gottgewollt und Material der Pflichterfüllung ernam." (WE:490). En oor die politiese sfeer: "...für den Gnadenpartikularismus der puritanischen Berufssaskese, welcher an feststehende offenbarte Gebote des im übrigen ganz unverständlichen Gottes glaubt und dessen Willen dahin versteht: daß diese Gebote dieser kreatürlichen und deshalb der Gewaltsamkeit und ethischen Barbarei unterworfenen Welt eben auch durch deren eigene Mittel: Gewalt, aufgezwungen werden sollen." (WE:497)

Weber wys daarop dat die asketiese protestantisme nader aan die natuurwetenskappe as aan filosofiese spekulاسie gestaan het, maar dat die meganistiese wêreldbeeld van die natuurwetenskappe in spanning te staan moes kom met die siening dat die wêreld deur God regeer word.<sup>87</sup> Hierdie spanning het daartoe gelei dat die empiriese wetenskappe aanspraak gemaak het daarop om "...die einzig mögliche Form der denkenden Weltbetrachtung zu sein." (WE:517) Wanneer rasionaliteit beperk word tot die empiriese wetenskappe, word godsdiens per definisie irrasioneel.<sup>88</sup> Die godsdiens reageer hierop deur die aanspraak dat geloofskennis met 'n ander sfeer van die werklikheid as die empiriese wetenskappe te doen het (WE:514), maar dit versterk die vooroordeel dat godsdiens irrasioneel is. Die asketiese protestantisme het dus sy eie graf gegrawe. Weereens is daar 'n tragiese moment in Weber se tekening van hierdie proses:

"Alle 'Kultur' erschien, so angesehen, als ein Heraustreten des Menschen aus dem organisch vorgezeichneten Kreislauf des natürlichen Lebens, und deshalb dazu verdammt, mit jedem Schritt weiter eine nur immer vernichtendere Sinnlosigkeit, der Dienst an den Kulturgütern aber, je mehr zu einer heiligen Aufgabe, einem 'Beruf' gemacht wurde, ein um so sinnloseres Hasten im Dienst wertloser und überdies in sich überall widerspruchsvoller und gegeneinander antagonistischer Ziele zu werden." (WE:519)

#### 4.6.3 Weber se godsdiensbeskouing

Die vraag is hoe Weber oor die godsdiens oordeel in die lig van hierdie ontwikkeling. Hy plaas die godsdienssosiologie in die tradisie van wetenskaplike rasionalisme.<sup>89</sup> Dit

<sup>87</sup> "Wo immer aber rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulates: daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch *sinnvoll* orientierter Kosmos sei, endgültig hervor." (WE:512) Dit beteken dat die mens nou in 'n ander "kosmos" leef as dié waarin die asketiese Protestante geleef het: "Der Kosmos der Naturkausalität unter der postulierte Kosmos der ethischen Ausgleichskausalität standen in unvereinbarem Gegensatz gegeneinander." (WE:517)

<sup>88</sup> "Mit jeder Zunahme des Rationalismus der empirischen Wissenschaft wird dadurch die Religion zunehmend aus dem Reich des Rationalen ins Irrationale verdrängt und nun erst: *die* irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin." (WE:512)

<sup>89</sup> "...schließlich und vor allem muß und will ein religionssoziologischer Versuch dieser Art nun einmal zugleich ein Beitrag zur Typologie und Soziologie des Rationalismus selbst sein." (WE:481)



beteken dat die godsdien ook binne die blikveld van die godsdienssosiologie as irrasioneel beskou moet word, geoordeel aan die maatstaf van doelmatige, wetenskaplike rasionaliteit.<sup>90</sup> Weber meen inderdaad dat godsdien nie konsekwent rasioneel kan wees nie, maar altyd 'n *sacrificium intellectus* van die moderne mens vereis.<sup>91</sup>

Uit Weber se benadering tot die godsdien spreek 'n intense poging om die godsdien te begryp, sodat Fischhoff (1965:xiii) van 'n "...scientifically cautious nostalgia towards religious phenomena of the past" kan praat. Weber handhaaf deurentyd die eie aard van godsdienstige verskynsels en is versigtig om nie reduksionisties daaroor te dink nie.<sup>92</sup> Nogtans is dit duidelik dat Weber nie die *sacrificium intellectus* wat die godsdien volgens hom vereis, kan voltrek nie. Hoe geslote en onttowerd die kosmos van die moderne Westerse kultuur mag wees, dit is die kosmos waarin die Westerse mens volgens Weber moet leef. Iets van sy nostalgie vir die godsdien spreek uit die gedagte aan die einde van **Die protestantiese Ethiek**, dat 'n profeet ons dalk nog uit die staalharde kou kan bevry. Uit sy latere analise van die godsdiensgeskiedenis spreek ook sy oortuiging dat net 'n profetiese figuur vernuwing kan bring in 'n verstarde samelewing. Tellegen (1968:174) maak hieroor 'n belangrike opmerking:

"De beschrijving van het optreden der profeten is een van de boeiendste onderdelen van Webers godsdienstsociologie. Stedig heeft indertijd op overtuigende wijze bepaalde autobiografische elementen in het beeld dat Weber van de profeten geeft aangetoond... Ook Marianne Weber wijst erop: 'Besonders ergriff ihn die Gestalt des Unglückspropheten Jeremia, dessen Analyse wie die der Puritaner starke innere Beteiligung durchschimmern lässt. Wenn er der Gefährtin abends daraus vorlas, so durchschauerte sie in manchem sein eignes Schicksal.'

<sup>90</sup> In Weber se eie woorde: "Die moderne Form der zugleich theoretischen und praktischen intellektuellen und zweckhaften Durchrationalisierung des Weltbildes und der Lebensführung hat die allgemeine Folge gehabt: daß die Religion, je weiter diese besondere Art von Rationalisierung fortschritt, desto mehr ihrerseits in das - vom Standpunkt einer intellektuellen Formung des Weltbildes aus gesehen: - Irrationale geschoben wurde." (WE:102)

<sup>91</sup> "Es gibt durchaus *keine* ungebrochene, als Lebensmacht wirkende, Religion, welche nicht an irgendeine Stelle das 'credo non quod, sed *quia* absurdum', - das 'Opfer des Intellekts', - fordern müßte." (WE:514, primêre beklemtoning)

<sup>92</sup> Hy skryf byvoorbeeld: "Wie tiefgreifend auch immer die ökonomisch und politisch bedingten sozialen Einflüsse auf eine religiöse Ethik im Einzelfalle waren, - primär empfing diese ihr Gepräge doch aus religiösen Quellen." (WE:88)

Daardeur kry Weber se waarskuwings teen die gevare van die moderne Westerse kultuur 'n bepaalde patos: hy wou profeties waarsku, maar hy was 'n profeet sonder 'n bevrydende visie. Weber het te sterk binne die rasionalistiese kultuur van die moderne Weste gestaan om die moontlikheid van 'n alternatiewe wêreldbeskouing ernstig op te neem. Dit sien ons ook in die kodifikasie van sy godsdienssosiologie in sy laaste werk.

#### 4.7 WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT

Parsons (1965:lx) sê oor hierdie werk van Weber: "...Weber's was the type of mind which, in an often baffling way, combined enormous sensitivity to the most complex detail with certain not only very broad, but very precisely conceived main lines of development." In hierdie weergawe van Weber gaan dit nie om die detail nie, maar om die "precisely conceived main lines of development". Dit beteken dat baie van Weber se nuanses verlore gaan, maar op hierdie wyse kom die basiese verhaal wat hy vertel, na vore.

##### 4.7.1 Die ontwikkeling van godsdiens uit die primitiewe magie

Die verhaal soos Weber dit vertel, word deurgaans gekoppel aan digotomieë (soos dié tussen die binne-wêreldse en wêreldmydende askese waarop reeds gewys is.<sup>93</sup> Die basiese digotomie waarvan Weber in sy godsdienssosiologie uitgaan, is dié tussen magie en godsdiens. Magie kan getipeer word as 'n menslike poging om deur magiese praktyke die werklikheid te manipuleer tot jou eie voordeel. Weber beklemtoon dat magie vir die beoefenaar daarvan 'n doel-rasionele aktiwiteit is: hy lê 'n bepaalde kousale verband tussen dit wat hy doen en die gewenste gevolg, wat wel vanuit 'n moderne perspektief op natuurlike kousaliteit bevraagteken kan word, maar wat binne die kosmos van die magie-beoefenaar as "rasioneel" moet geld (WuG:245). Met die verloop van tyd, aldus Weber, het daar binne die magiese beskouing die persepsie ontstaan dat daar bepaalde kragte in die natuur sit, kragte wat *in* die natuurlike fenomeen (soos vuur, of water) sit, maar ook in 'n sin *agter* die fenomeen, sodat die krag en die fenomeen nie sonder meer saamval nie (WuG:246). Magiese praktyke word toenemend gerig daarop om hierdie kragte te beheer.

<sup>93</sup>

"It is methodologically important that Weber's differentiations are predominantly dichotomous; twofold distinctions introduced for the solution of some particular problem." (Parsons, 1965:xxix)

Daarmee word die primitiewe doel-rasionaliteit deurbreek. Handeling wat aanvanklik as letterlik effektief gesien is, verkry nou 'n simboliese effektiwiteit, omdat dit nie op die fenomeen self gerig is nie, maar op die onsigbare krag agter en in die fenomeen.<sup>94</sup>

Uit hierdie geloof in kragte ontwikkel gaandeweg die geloof in gode, wat in hulle oorspronklike vorm natuurkragte was. Waar die krag van die vuur eers saamgehang het met die vuur self (en dus nie bestaan het waar daar geen vuur was nie), kan die gedagte ontwikkel van 'n vuurgod wat in die vuur bestaan, en uiteindelik ook los van die vuur bestaan en homself net in die vuur manifesteer. Die ontwikkeling van 'n begrip van gode hang dus saam met die ontwikkeling van abstrakte denke en die vermoë om abstrakte konsepte te vorm in die taal (WuG:249-250). Weber sien die proses as 'n "Ueberwindung der... rein naturalistischen Vorstellungen" in die denke van die mens (WuG:250).

Die proses van abstrakte begripsvorming hang ook saam met die vorming van die samelewing as kollektiwiteit, waarin die kultus 'n besonder samebindende rol speel.<sup>95</sup> Saam met die oorwinning van naturalisme vind daar dus ook 'n proses van sosialisering plaas.<sup>96</sup> Godsdien word as 'n aparte lewensterrein gekonstitueer deur hierdie proses van abstraksie waarin opvattinge oor gode, demone, bonatuurlike magte en die menslike siel 'n groot rol speel (WuG:247). Die grens tussen godsdien en magie is veral aanvanklik baie vaag. In die meeste godsdienste, veral op populêre vlak, bly magiese voorstellings steeds van krag. Die godsdienstige ritueel wil steeds die god manipuleer; die doeleindes van die manipulasie bly gerig op mundane belange.<sup>97</sup> Nogtans is die godsdien in vergelyking met

<sup>94</sup> "Steckt hinter den realen Dingen und Vorgängen noch etwas anderes, Eigentliches, Seelenhaftes, dessen Symptome oder gar nur Symbole jene sind, so muß man nicht die Symptome oder Symbole, sondern die Macht, die sich in ihnen äußert, zu beeinflussen suchen durch Mittel, die zu einem Geist oder eine Seele sprechen, also etwas bedeuten: durch Symbole." (WuG:248)

<sup>95</sup> "Wirklich sicher aber wird diese Abstrakte Vorstellung erst durch ein kontinuierlich einem und demselben Gott gewidmetes Tun, den 'Kultus', und durch seine Verbindung mit einem kontinuierlichen Verband von Menschen, eine Dauergemeinschaft, für die er als Dauerndes solche Bedeutung hat." (WuG:250)

<sup>96</sup> Weber se siening het dus die interessante implikasie dat God as 'n taalsimbool gesien kan word wat refereer na 'n sosiale werklikheid eerder as 'n metafisiese werklikheid.

<sup>97</sup> Weber wys daarop dat monoteïstiese godsdienste dikwels nog deurtrek is van magiese voorstellings (WuG:258). Dit is deels omdat die godsdienste steeds geneig is om vas te steek in die *do ut des*-denkskema: "Dieser Charakter haftet der Alltags- und Massenreligiosität aller Zeiten und Völker und auch allen Religionen an." (WuG:258-259)



die primitiewe magie 'n groei in die mens se vermoë om rasioneel te dink, om abstrakte begrippe te vorm en om die siening van die werklikheid in die denke te sistematiseer.

Toenemende sistematisering lei tot die vorming van 'n panteon, waarin die verskillende gode met mekaar in verband gebring word en in 'n bepaalde hiërargie geplaas word (WuG:250). Dit beteken dat die natuurmagte wat onder die gode se beheer staan, ook met mekaar in verband gebring word en dat die mens se siening van die empiriese werklikheid só langamerhand gesistematiseer word.<sup>98</sup> In die ontwikkeling van die panteon ontstaan ook die siening van hoër en laer gode, en uiteindelik ook die idee van 'n hoogste god. Hierdie hoogste god word dikwels op 'n hoër vlak van abstraksie voorgestel as die ander gode en het nie op dieselfde direkte wyse te doen met die alledaagse lewe nie. Uit die oppergod ontwikkel die gedagte van die enigste god: monoteïsme (WuG:255)

Uit die aard van Weber se siening van hoe die mens se siening van gode ontwikkel, spreek dit vanself dat die monoteïsme vir hom 'n hoë mate van abstraksie verteenwoordig: die totale werklikheid word teruggevoer tot een oorsaak. Hoe hoër die mate van abstraksie, des te minder ruimte is daar vir magie, vir die gedagte dat hierdie god ook gemanipuleer kan word tot die mens se voordeel. Juis daarom gee die monoteïsme egter minder bevrediging vir sekere menslike behoeftes as die magie:

"Denn die Sicherheit der Einmal erprobten Magie ist viel größer als die Wirkung der Verehrung eines magisch nicht zu beeinflussenden, weil übermächtigen Gottes."  
(WuG:257)

Die leemte wat die afwysing van die magie laat, word gevul deur die gedagte dat 'n bepaalde *leefwyse* die god gunstig sal stem. So ontwikkel die etiese opvatting dat die mens sy lewe in ooreenstemming met die god se wil orden. Weber stel godsdienstige etiek teenoor magiese taboe. 'n Taboe verbied handelingte omdat dit slegte nagevolge kan hê (dit kan byvoorbeeld negatiewe kragte loslaat). Die etiese ordening van die lewe is egter 'n rasionalisering van die lewe: "A religious ethic is conceptualized at a higher level of generality than a system of taboo, and therefore a religious ethic is universalistic, its

98

"...jede konsequente Pantheonbildung folgt in irgendeinem Maße auch systematisch-rationalen Prinzipien, weil sie stets mit unter dem Einfluß entweder eines berufsmäßigen Priesterrationalismus oder des rationalen Ordnungstrebens weltlicher Menschens steht." (WuG:256)

observance requires a high level of responsibility..." (Parsons, 1965:xxxi) Die mens orden sy lewe in ooreenstemming met 'n kosmiese orde. Dit lei tot die ordening van die samelewing, omdat die kosmiese orde ook uitdrukking kry in heilige wette.<sup>99</sup>

Vir Weber hang die opkoms van 'n etiese godsdiens ten nouste saam met sekere maatskaplike ontwikkelinge wat ook dring tot die rasionalisering van die lewe. In die eerste plek word politieke gemeenskappe groter en meer kompleks. Binne hierdie groter gemeenskappe word dit noodsaaklik om verhoudinge toenemend te reguleer deur reëls; en as die reëls eers bestaan, word verhoudings binne die samelewing toenemend afhanklik van daardie reëls (WuG:263). Godsdiens is vir Weber dus nie aanvanklik aan etiese waardes gekoppel nie (omdat die godsdiens uit die magie as 'primitiewe wetenskap' ontstaan). Namate die samelewing se orde meer kompleks word, word dit egter al hoe noodsaakliker om die orde aan die gode te koppel, om dit vastigheid en legitimiteit te gee (WuG:263). Die koppeling van godsdiens en waardes is dus 'n sosiale beheermaatreël.<sup>100</sup>

Weber stel die profeet in 'n digotomie teenoor die priester. Die priester is die funksionaris wat die geïntitutionaliseerde godsdiens verteenwoordig (en dus sy gesag aan die tradisie ontleen).<sup>101</sup> Weber wys daarop dat daar in die priester se kultiese optrede dikwels nog magiese trekke is (soos in die gedagte dat die gode deur die rituele beweeg kan word om die mens goedgunstig te wees). Die profeet word weer geteken as individu wat sy gesag aan sy charisma ontleen en nie aan tradisie, amp of instituut nie.<sup>102</sup> Weber wys daarop dat

<sup>99</sup> Oor die verskil tussen taboe en etiek, vgl WuG:264-268; veral 267: "Wo der Geisterglauben zum Götterglauben rationalisiert wird, also nicht mehr die Geister magisch gezwungen, sondern Götter kultisch verehrt und gebeten sein wollen, schlägt die magische Ethik des Geisterglaubens in die Vorstellung um: daß diejenigen, welche die gottgewollten Normen verletzt, das ethische Mißfallen des Gottes trifft..." Weber stel hierdie etiese rasionalisasie eksplisiet as vereiste vir ekonomiese rasionalisasie (WuG:266).

<sup>100</sup> Hierdie ontwikkeling hang saam daarmee dat die 'natuur' vir die ingewikkelde samelewing 'n ontoereikende basis vir die etiek is (WuG:264).

<sup>101</sup> "Den verschiedenen... Möglichkeiten der Unterscheidung wird es für unsere Zwecke am meisten gerecht, wenn wir hier die Eingestelltheit eines gesonderten Personenkreises auf den regelmäßigen, an bestimmte Normen, Orte und Zeiten gebundenen und auf bestimmte Verbände bezogenen Kultusbetrieb als wesentliches Merkmal festhalten." (WuG:260)

<sup>102</sup> "Entscheidend ist für uns die 'persönliche' Berufung. Das scheidet ihn vom Priester. Zunächst und vor allem, weil dieser im Dienst einer heiligen Tradition, der Prophet dagegen [zufolge] persönlicher Offenbarung oder kraft [seines] Charisma Autorität beansprucht." (WuG:268)

profete selde uit die priesterkringe kom. Die profeet tree op teenoor die bestaande orde en dus teenoor priester, amp, tradisie en instituut. Die profeet bring 'n deurbraak in die godsdienstige evolusie (wat nie die karakter het van 'n geleidelike ontwikkeling nie, maar van spronge wat gemaak word deur middel van profetiese deurbrake).<sup>103</sup>

Daarom teken Weber die profeet as die draer van 'n groter etiese rasionalisering van die lewe, omdat die profeet aandrang op 'n konsekwente inrigting van die lewe volgens die goddelike orde.<sup>104</sup> Die profeet se werk is egter nie voldoende om 'n deurbraak te verseker nie, aangesien sy charisma aan sy persoon gekoppel is. Die vraag is hoe die profeet se werk voortgesit word. Die priester kan die profeet se werk kodifiseer en so 'n deel maak van die priesterlike tradisie, of anders kan die profeet se volgelinge breek met die bestaande priesterskap. Om die profeet se boodskap te bewaar, moet hulle egter self institusioneeliseer, wat lei tot die kodifisering van die boodskap en tot 'n eie priesterskap.<sup>105</sup> Die proses kan aangedui word as die roetinisering van charisma.

Weber se basiese tese bly dus dieselfde: dat die meer konsekwente rasionalisering van die lewe voortvloei uit die etiese profesie en transendente godsbeeld (WuG:275). Hierdie toenemende rasionalisering lei egter tot 'n probleem: daar is 'n toenemende spanning tussen die rasonele godsdienstige beeld van die kosmos, en die empiriese werklikheid waarin die mens leef<sup>106</sup>. Dit lei tot die teodiseeprobleem: hoe kan die godsdienstige orde

<sup>103</sup> "The prophet is above all the agent of the process of breakthrough to a higher, in the sense of more rationalized and systematized, cultural order, an order at the level of religious ethics, which in turn has implications for the nature of society in which it becomes institutionalized." (Parsons, 1965:xxxiii)

<sup>104</sup> "Leben und Welt, die sozialen wie die kosmischen Geschehnisse, haben für den Propheten einen bestimmten systematischen einheitlichen 'Sinn', und das Verhalten der Menschen muß, um ihnen Heil zu bringen, daran orientiert und durch die Beziehung auf ihn einheitlich Sinnvoll gestaltet werden." (WuG:275)

<sup>105</sup> Oor die institusioneeliseer van die profeet se boodskap, en die implikasies daarvan vgl WuG:275 ev; in die besonder die volgende: "Ein Prophet ist Systematisator im Sinn der Vereinheitlichung der Beziehung des Menschen zur Welt aus letzten einheitlichen Wertposition heraus. Die Priesterschaft systematisiert den Gehalt der Prophetie oder den heiligen Ueberlieferungen im Sinn kasuistisch-rationalen Gliederung und Adaptierung an die Denk- und Lebensgewohnheiten ihrer eigenen Schicht und der von ihr beherrschten Laien." (WuG:280)

<sup>106</sup> "Alle stärksten Spannungen der inneren Lebensführung sowohl wie der äußeren Beziehung zur Welt entstammen dann dem Zusammenstoß dieser Konzeption der Welt als eines, dem religiösen Postulat nach, sinnvollen Ganzen mit den empirischen Realitäten." (WuG:275) Verder aan skryf Weber só oor die profetiese rasionalisasie: "Je mehr sie aber in der Richtung der Konzeption eines universellen überweltlichen Einheitsgottes verläuft, desto mehr entsteht das Problem: wie die



versoen word met die empiriese wanorde wat die mens ervaar? Die spanning tussen geloof en empirie lei ook tot die reddingsgodsdienste, waarin die spanning opgelos word deur vir die mens verlossing uit die wêreld aan te bied.<sup>107</sup> Weber se verdere analise, aan die hand van die digotomie tussen askese en mistisisme, verloop binne dieselfde breë lyne as vroeër, met die onderskeid tussen die wêreldmydende en binne-wêreldse askese, sodat hier nie verder daarop ingegaan hoef te word nie. Van belang is Weber se sosiologiese vraagstelling: hoe hierdie godsdienstige ontwikkeling saamhang met die sosio-ekonomiese ontwikkelings binne 'n gegewe kultuur.

#### 4.7.2 Godsdienstige ontwikkeling en sosiale verandering

Weber se ekonomiese klasse-analise en sosiale status-analise bly in hierdie werk basies dieselfde. Sy kernvraag bly: Watter klas is die draer van godsdienstige verandering?<sup>108</sup> Hy wys daarop dat die boerestand se lewenspatroon gebaseer is op die wisselvallighede van die natuur en dat dit dus nie vatbaar is vir rasionalisering nie. Daarom is die boerestand veral geneig tot magiese manipulerings van die natuur en tot tradisionalisme in hulle godsdienste. Hoewel die boerestand wel 'n rasionele, etiese godsdienst kan oorneem, is hulle volgens Weber selde die primêre draers van so 'n godsdienst (WuG:285). Verder is die adel, in besonder die vegter-adel, meestal ook nie die primêre draers van só 'n godsdienst nie. In die eerste plek het hulle 'n groot belang in die gevestigde orde. Hulle is dus tradisionalisties in hulle godsdienst (hoewel hulle dikwels nie persoonlik sterk godsdienstige oortuigings het nie, maar godsdienst eerder sien as 'n manier om die massa te beheer).<sup>109</sup> Hulle het in elk geval nie belang by 'n profetiese kritiek teen die bestaande nie. In die tweede plek is die vegter-adel se lewe uitgelewer aan die wisselvallighede van

---

ungeheure Machtsteigerung eines solchen Gottes mit der Tatsache der Unvollkommenheit der Welt vereinbart werden könne..." (WuG:315)

<sup>107</sup> "Here the question is where a 'breakthrough' leads if it is pressed, precisely by intellectual reasoning, to the most radical conclusions. This leads to the problem of theodicy, which in turn is the basis of the doctrines of radical salvation which have shaped the greatest religious movements." (Parsons, 1965:xlvi)

<sup>108</sup> Vir Weber se analise in hierdie verband, vgl WuG:285-314. Die onderstaande weergawe is 'n kort samevatting van dié gedeelte.

<sup>109</sup> "The principal effect of this combination of factors is to give such groups a primary interest in the stability of their sources of legitimation, precisely as a condition of their freedom to act flexibly in current decision-making." (Parsons, 1965:xl) Vgl hieroor WuG:288 ev.

oorlog. Dit bring mee dat hulle 'n groter belang het by magiese beskerming, of by 'n stryder-god wat oorwinning gee, as by 'n etiese godsdien. <sup>110</sup>

Daarom identifiseer Weber steeds die middelklas as draer van 'n etiese, rasionele godsdien (WuG:291 ev). Hy toon aan dat daar binne die middelklas 'n verskeidenheid belange en godsdienstige opvattinge voorkom. Dele van die middelklas het 'n belang in die *status quo* en is dus geneig tot godsdienstige tradisionalisme. In die laer middelklas vind 'n mens weer groepe wat uitgesluit is uit die voordele van die *status quo*. Hier stel Weber dit dat die armstes gewoonlik ook nie die primêre draers van 'n rasionele etiese godsdien kan wees nie, omdat hulle te betrokke is by 'n daaglikse stryd om oorlewing. <sup>111</sup> Dit laat die groepe wat ekonomies nie heeltemal onder staan nie - die kleiner handelaars, die vakmanne en vakleerlinge, sowel as in sekere kulture die hoër slaweklasse. Hulle het geen sterk belang in die gevestigde orde nie en hulle lewens is vatbaar vir rasionalisering. Die rede daarvoor is deels dat hulle lewe beheers word deur die gedagte dat troue arbeid en pligsvervulling beloon moet word. Daarom sal hulle ontvanklik wees vir "...eine ethisch rationale Weltbetrachtung im Sinn der Vergeltungsethik." (WuG:294)

Dit beteken nie vir Weber dat sulke klasse noodwendig 'n rasionele etiese godsdien sal ontwikkel nie; ook nie dat só 'n godsdien 'n direkte reflektering is van hulle klassebelange nie. Weber voel egter wel dat 'n rasionele etiese godsdien deur sulke klasse aanvaar word omdat dit goed inskakel by hulle lewenspatrone en hulle verstaan van hulle eie posisie. Hoewel 'n spesifieke rasionele etiese godsdien dus sy ontstaan kan hê buite 'n laer middelklas (byvoorbeeld by 'n profetiese figuur uit die hoër klasse), is dit die waarskynlikste dat die primêre draers, die persone wat van daardie godsdien 'n sosiale faktor sal maak, uit die laer middelklas sal kom. <sup>112</sup>

<sup>110</sup> "Begriffe wie 'Sünde', 'Erlösung', religiöse 'Demut; pflegen dem Würdegefühl aller politisch herrschenden Schichten... nicht nur fern zu liegen, sondern es direkt zu verletzen." (WuG:288)

<sup>111</sup> "Endlich die ökonomisch am meisten negativ privilegierten Schichten: Sklaven und freien Tagelöhner, sind bisher nirgends in die Geschichte Träger einer spezifischen Religiosität gewesen." (WuG:295)

<sup>112</sup> "Ueberall, wo die Gebundenheit an rein magische oder rein ritualistische Vorstellungen durch Propheten oder Reformatoren gebrochen wird, neigen daher die Handwerker und Kleinbürger zu einer Art von freilich oft sehr primitiver, ethischer und religiös rationalistischer Lebensbetrachtung. Sie sind ferner schon kraft ihrer beruflichen Spezialisierung Träger einer spezifisch geprägten einheitlichen 'Lebensführung'." (WuG:294)

Weber wys verder daarop dat paria-status dikwels 'n rol speel in die ontwikkeling van 'n rasionele etiese godsdienst (WuG:300 ev). 'n Paria-groep se posisie is in baie opsigte vergelykbaar met dié van die laer middelklas, omdat hulle uitgesluit is uit die magstrukture van die samelewing. Daarom kan *ressentiment* ook 'n rol speel in hierdie tipe godsdienst. Die lid van die paria-groep, of van die laer-middelklas, se verbittering oor sy uitsluiting kan weerklank vind in 'n bepaalde teodisee en reddingsgeloof, waarvolgens daar tye sal kom wanneer die orde omgekeer sal word en die wêreld verander sal word om te konformeer met die goddelike orde. Met die verandering sal die gelowige sy regmatige deel (wat hom tans nie gegun word nie) ontvang.<sup>113</sup> Dit impliseer dat Weber uitsluiting uit die gevestigde orde sien as een van die oorsake van die ontwikkeling van godsdienstige opvattinge.<sup>114</sup> Teen die agtergrond van Weber se analise van klas en stand se invloed op godsdienstige ontwikkeling, kan nou gekyk word na die ontwikkeling van die Christelike godsdienst.

#### 4.7.3 Die ontwikkeling van die Christelike godsdienst

Vir Weber was die godsdienst van Israel in sy vroegste vorm deurtrek van magiese voorstellings, want: "Die israelitische Religiosität der vorprofetischen Zeit ist noch stark Bauernreligiosität." (WuG:287) Jahwe is deur ritueel en lewenswyse beweeg om die Israeliet goedgunstig te wees. Terselfdertyd is Jahwe gesien as die stryder-god wat Israel die oorwinning gee in sy stryd met die omringende volke (WuG:289). Weber is van mening dat Israel se godsdienst aanvanklik nie monoteïsme was nie, maar wel monolatrie: die uitsluitlike aanbidding van een god, sonder om daarmee die bestaan van ander gode te ontken (WuG:253 ev). Gaandeweg het Israel se godsdienst ontwikkel in die rigting van 'n etiese, rasionele monoteïsme. Verskeie sosiale faktore het volgens Weber 'n rol gespeel in hierdie ontwikkeling. Die eerste is die besondere beskouing wat Israel ontwikkel het oor sy verhouding met Jahwe: die verbond. Kragtens die verbond was Israel Jahwe se bondgenoot, met bepaalde verpligtinge maar ook met bepaalde verwagtinge. Hierdie

<sup>113</sup> "Der Hunger nach einer ihnen, so wie sie und so wie die Welt sind, nicht zugefallenen Würde schafft diese Konzeption, aus welcher die rationalistische Idee einer 'Vorsehung', einer Bedeutsamkeit vor einer göttlichen Instanz mit anderer Rangordnung der Würde entspricht." (WuG:299)

<sup>114</sup> Vergelyk die volgende opmerkinge van Parsons: "It [Weber se godsdienstsosiologie - APC] may perhaps be called, in present terminology, a study in the sociological determinants of the 'propensity to alienation'." (1965:xxxviii) "The alienated elements are those which are relatively 'available' to be stirred by prophetic movements." (1965:xxxix) "The most general theme is dissociation from the firmer types of anchorage in a traditional order." (1965:xlvi)



verwagtinge is gegrond op die beloftes van Jahwe.<sup>115</sup> Die kultus van Jahwe is gebou rondom hierdie beloftes. In die kultus is egter ook die magiese gedagte ingebou dat die kultus as sodanig vir Jahwe beweeg om sy beloftes te hou (WuG:258).

Hierdie belofte-eise-skema het egter op verskeie wyses onder druk gekom. Die tweede faktor in die ontwikkeling van Israel se godsdiens was sosiale onreg. Namate Israel (veral met die ontwikkeling van Jerusalem as koningstad) 'n stedelike kultuur ontwikkel het, het daar 'n kloof tussen die landelike kleinboere en die grondbesitters, wat meestal stedelinge was, ontwikkel. In reaksie op hierdie onreg, asook die onreg teen die armes binne die stedelike kultuur, het die profete begin om die Israelitiese samelewing en godsdiens onder kritiek te stel.<sup>116</sup>

Die profetiese kritiek is nie net voortgebring deur sosiale onreg nie. Dit hang ten nouste saam met 'n derde faktor: die rol wat die groot wêreldmagte gespeel het in die geskiedenis van Israel.<sup>117</sup> Hierdie magte het Israel as speelbal gebruik en uiteindelik die volk van hulle politieke vryheid beroof. Die groot magte het dus die volk se geloof in Jahwe se beloftes in gedrang gebring. Die profete het hierop gereageer deur te wys op Jahwe se eise, en die feit dat die volk tekort geskiet het in hulle gehoorsaamheid.<sup>118</sup> Die sosiale onreg het as primêre voorbeeld van die strafwaardigheid van die volk gedien.

<sup>115</sup> "Der ganz spezifische Verheißungscharakter der israelitischen Religiosität, in dieser Intensität trotz noch so vieler sonstiger Analogien in keiner anderen wiederkehrend, hatte hier seine erste Wurzel." (WuG:253)

<sup>116</sup> "Gewiß erscheinen auch die späteren Propheten Israels als 'sozial-politisch' interessiert. Das 'Wehe' ertönt über diejenigen, welche die Armen bedrücken und versklaven... durchaus typische Ausdrucksformen aller antiken Klassendifferenzierung, verschärft wie überall durch die inzwischen eingetretene Organisation der Polis Jerusalem." (WuG:270)

<sup>117</sup> "Sie sind in erster Linie an der auswärtigen Politik als der Tatenbühne ihres Gottes interessiert." (WuG:271) Dit is trouens vir Weber 'n algemene kenmerk van profetisme dat dit binne kleiner, magtelose nasies opkom teen die agtergrond van die optrede van groot wêreldmagte: "Die erste Entstehung sowohl der dualistischen wie der monotheistischen Prophetie scheint daher, neben andere konkreten historischen Einflüssen, in ihrer Eigenart stark mitbedingt durch den Eindruck der relativ nahegelegenen großen Zentren straffer sozialer Organisation auf minder rationalisierte Nachbarvölker..." (WuG:274)

<sup>118</sup> "Immer neue Missetaten Israels, eigene der jetzigen Generation oder solche der Vorfahren, wissen seine Propheten aufzufinden, auf welche der Gott mit seinem schier unersättlichen Zorn reagiert, indem er sein eigenes Volk anderen, die ihn gar nicht einmal anbeten, unterliegen läßt." (WuG:267)

Daarmee is Israel se godsdiens nader gebring aan 'n rasionele monoteïsme. Die profetiese kritiek op die kultus was veral gerig teen die magiese trekke daarvan. Dit het die gedagte van 'n goddelike etiese orde waarvolgens die mens sy lewe moet inrig, bevorder. Verder is vreemde nasies se optrede teen Israel gesien as die oordeel van Jahwe, sodat die dade van heidennasies ook vertolk is as dade van Jahwe (WuG:257). Daarmee kry die ontwikkeling van Jahwe na 'n universele god wat oor die nasies regeer 'n sterk impetus.<sup>119</sup> Israel is ook deur die ander nasies beïnvloed in sy siening van God. Volgens Weber is die koning in die ou Nabye Ooste die model vir die manier waarop gode verstaan is.<sup>120</sup> Hy wys op die posisie van die koning in die daarstelling van kanale vir die landbou. In die woestyn maak die mag van die koning lewe moontlik.<sup>121</sup> Hierdie opvatting van God is deur Israel op Jahwe oorgedra. Die gedagte van God as wetgewer kom volgens Weber na vore uit die ordening van die samelewing in Mesopotamië (WuG:274).

Die sukses van die profetiese kritiek in Israel hang vir Weber ten nouste saam met Israel se politieke nederlaag. Voor die ballingskap was Israel primêr 'n politieke gemeenskap, en het die godsdiens gedien as bolwerk vir die politieke bestel. Met die ballingskap het Israel ontwikkel in 'n gemeenskap wat primêr 'n godsdienstige karakter gedra het (WuG:277).<sup>122</sup> Dit het dit vir die Judaïsme makliker gemaak om Jahwe se wette ernstig op te neem, en sy beloftes te neem as basis vir hulle hele bestaan.

<sup>119</sup> Die ontwikkeling van die Jahwisme na monoteïsme is egter volgens Weber al van vroeg opgesluit in Israel se geloof. Hy wys daarop dat die Eksodus-tradisie vertel hoe Jahweh nie net saam met sy volk getrek het nie, maar hulle ook 'van ver' by Sinaï ingewag het (wat simbolies is daarvan dat Israel eintlik 'n vreemde god as hulle eie aanvaar het): "Man nimmt wohl mit Recht an, daß diese spezifische, aus der Annahme eines fremden Gottes durch Israel folgende Qualität der 'Fernwirkung' mitbeteiligt war bei der Entwicklung der Vorstellung von Jahve als dem universellen, allmächtigen Gott überhaupt." (WuG:254)

<sup>120</sup> "Der überweltliche persönliche ethische Gott dagegen ist eine vorderasiatische Konzeption. Sie entspricht so sehr dem auf Erden allmächtigen einen König mit seinem rationalen bürokratischen Regiment, daß ein Kausalzusammenhang nicht gut abweisbar ist." (WuG:273-274)

<sup>121</sup> "In den eigentlichen Wüsten- und Wüstenrandgebieten Vorderasiens ist dies wohl eine der Quellen der Vorstellung von einem Gott, der die Erde und den Menschen nicht, wie sonst meist, gezeugt, sondern aus dem Nichts 'gemacht' hat..." (WuG:274)

<sup>122</sup> Hierdie ontwikkeling is ten dele moontlik gemaak deur die feit dat Israel 'n teodisee kon ontwikkel waardeur hulle die ballingskap en die tragiese geskiedenis van die volk daarna kon verstaan in die lig van hulle geloof: "Auch solche Mittel auszudenken ist aber einer Priesterschaft unter Umständen gelungen. Am eklatantesten derjenigen Jahves, dessen Beziehung zu seinem Volke sich... um so fester knüpfte, in je tieferes Ungemach es verstrickt wurde. Damit dies aber geschehen könne, bedarf es zunächst der Entwicklung einer Reihe von neuen Attributen des Göttlichen." (WuG:261)

Die ontwikkeling van die Judaïsme as godsdienstige gemeenskap het egter ook daartoe bygedra dat Jode 'n paria-status verkry het (WuG:300 ev). Hierdie paria-status is versterk deur die Jode se geloof dat hulle deur Jahwe uitgesonder is tussen ander volke, asook deur die feit dat hulle getrouheid aan die wet hulle 'n eiesoortige identiteit gegee het. Die paria-status het bygedra tot die ontwikkeling van die Judaïsme as rasonale, etiese godsdienste; te meer omdat die Jode meestal uitgesluit is uit sosiale magposisies.

Verder was die latere Judaïsme hoofsaaklik 'n stedelike kultuur eerder as 'n landboukultuur. Dit het beteken dat die Judaïsme gedra is deur 'n stedelike paria- sowel as laer middelklasgroep. Daarom beweer Weber dat *ressentiment* 'n besonder groot rol speel in die Joodse godsdienste.<sup>123</sup> Dit het vir die Judaïsme die belangrike gevolg dat daar andersyds 'n geweldige etiese erns binne die Jodendom na vore gekom het, maar dat dit andersyds beperk is tot die Joodse groep self omdat so negatief geoordeel is oor mense buite die groep. Die Joodse geloof sou dus alleen wyer sosiale betekenis kon kry indien die begrensing van die paria-groep deurbreek kon word. Dit is hier waar die Christelike godsdienste 'n belangrike rol gespeel het.

Die Christelike godsdienste het as profetiese beweging binne die Judaïsme ontstaan. Weber teken Jesus as 'n tipiese profetiese figuur wat teenoor die godsdienstige en sosiale bestel te staan kom (WuG:269). Hy lê klem op die feit dat Jesus as vakman geteken word, en dat sy volgelinge duidelik oorwegend uit die laer middelklas kom (WuG:293). Jesus reik met sy boodskap uit na die groepe wat uitgesluit is deur die godsdienstige leierskap. Jesus verkondig die koninkryk van God as 'n komende orde waarin die huidige orde omgekeer sal word en Hy beklemtoon die deugde wat toepaslik is vir 'n magtelose klas van die samelewing: nederigheid, vertroue op God en aanvaarding van hulle lae posisie (WuG:303 ev). Die Christelike godsdienste se breuk met die Joodse geloof teken Weber veral as die werk van Paulus (WuG:310 ev). Deur Paulus se boodskap word die beloftes van God aan Israel toegepas op die Christene. Hulle kry deel aan hierdie beloftes deur

123

"Und daher gewinnt auf dem Boden der jüdischen ethischen Erlösungsreligiosität ein Element große Bedeutung, welches, von Nietzsche zuerst beachtet, aller magischen und animistischen Kastenreligiosität völlig fehlt: das Ressentiment." (WuG:301) Dit raak ook die godsvoorstelling: "In aller Religiosität der Welt gibt es keinen Universalgott von dem unerhörten Rachedurst Jahves..." (WuG:301)



geloof in Christus en nie deur gehoorsaamheid aan die wet nie. Daarmee ontwikkel die Christelike godsdiens in 'n reddingsgodsdiens vir die massa, met Christus nie net as profetiese figuur nie, maar as Verlosser. Met hierdie boodskap reik Paulus uit na die heidene, en maak hy die geloof in die God van die Ou Testament toeganklik vir mense uit die heidendom. Daarmee word die paria-status van die Joodse godsdiens deurbreek en die weg gebaan vir die aanvaarding van die Christelike godsdiens in die Romeinse Ryk.<sup>124</sup>

Die godsbeeld van die Christelike godsdiens, soos dié van die Judaïsme, bly dié van 'n transendente God wat as die oorsprong en draer van die totale werklikheid gesien word (WuG:282). Daarom is die Christelike geloof in sy verlossingsleer ook meer geneig tot die askese as tot die mistiek. Dit hang vir Weber deels saam met die kulturele erfenis wat die Christendom uit die Romeinse Ryk verkry het. Vir Rome was die wetlike ordening van die lewe van uiterste belang - en dit het die Westerse Christendom ook beïnvloed.<sup>125</sup> Weber sien die konvergensie van die religieuse rasionalisme wat die kerk uit die Judaïstiese agtergrond geërf het en die juridiese rasionalisme van die vroeë kerk se Romeinse konteks as die belangrikste aanloop tot die Westerse rasionalisasie-proses.

In die vroeë sowel as die middeleeuse Christelike geloof is egter nie gekom tot 'n konsekwente rasonale etiese godsdiens nie. Dit is deels omdat die vroeë katolisisme 'n kompromie aangegaan het met magiese voorstellings, in ritueel sowel as in die verering van die heiliges, wat wesenlik 'n kerstening van die politeïsme was (WuG:257). Met die hervorming is protes gelewer teen tradisionalisme en die verering van die heiliges. Dit het beteken dat die protestantisme kon deurbreek tot 'n meer diepgaande rasionalisering van die godsdiens en die lewe. Van hierdie punt af loop Weber se analise in **Wirtschaft und Geschichte** in die baan van sy vroeëre werk oor die protestantse etiek, en hoef dit nie herhaal te word nie. Wat van belang is, omdat dit nie in sy vroeëre werk aandag ontvang het nie, is sy siening van die ontwikkeling van die Christelike teologie.

<sup>124</sup> Hierdie deurbraak is volgens Weber reeds voorberei deur die wyse waarop die vroegste Christelike gemeente die geloofslawe verstaan het: "Aber gerade das spezifisch penetrante Ressentiment des Pariavolks ist das, was durch die Konsequenzen der neuen religiösen Verheißungen ausgeschaltet wird." (WuG:303)

<sup>125</sup> "Dennoch und eben deshalb aber hat ihr praktisch nüchterner Rationalismus, das wichtigste Erbeil des Römertums in der Kirche, bei der dogmatischen und ethischen Systematisierung des Glaubens bekanntlich fast überall den Ausschlag gegeben." (WuG:336)

#### 4.7.4 Die ontwikkeling van die Christelike teologie

Om Weber se siening van die rol van die teologie - meer spesifiek, dogmavorming - in die Christelike godsdiens te begryp, is dit noodsaaklik om in te gaan op sy siening van intellektualisme.<sup>126</sup> Weber onderskei tussen verskeie vorme van intellektualisme in die godsdiens. In die eerste plek is daar die intellektualisme van die sosiale elite, wat meestal ook die akademies-geeskoolde groep is. In die tweede plek vind 'n mens ook in die godsdiens 'n priesterlike intellektualisme, en in die derde plek kan gepraat word van die intellektualisme van die laer-middelklas. Elkeen van hierdie vorme van intellektualisme het 'n rol gespeel in die ontwikkeling van die Christelike dogmas (WuG:304 ev).

Weber wys daarop dat die Christelike evangelie ontstaan het in 'n wêreld met 'n stewig-gevormde akademiese en intellektuele tradisie, geskool in die Griekse filosofie. Hierdie elite-intellektualisme het gelei tot godsdienstige spekulasie, soos dit onder meer neerslag gevind het in die gnostiek (WuG:307).<sup>127</sup> In die ontwikkeling van die Christelike teologie het hierdie tipe intellektualisme ook 'n invloed gehad, aangesien dié teologie toenemend gebruik gemaak het van die Griekse filosofie. Terselfdertyd was daar in die Christelike denke verset teen die filosofie en hierdie tipe intellektualisme. Dit het onder meer na vore gekom in die stryd teen die gnostiek.<sup>128</sup> Daar was die neiging om geloof eerder as intellek sentraal te stel: die ware Christen was die eenvoudige gelowige, eerder as die spekulerende intellektueel (WuG:311). Dié houding is gerig teen Joodse wetsgeleerdheid, antieke filosofie en gnostieke intellektualisme. Daarom konkludeer Weber:

<sup>126</sup> "In außerordentlich weitgehendem Maße ist das Schicksal der Religionen durch die verschiedenen Wehe, welche der Intellektualismus dabei einschlägt, und durch dessen verschiedartige Beziehungen zu der Priesterschaft und den politischen Gewalten und sind diese Umstände wiederum durch die Provenienz derjenigen Schicht bedingt gewesen, welche im spezifischem Grade Träger des Intellektualismus war." (WuG:304)

<sup>127</sup> Volgens Parsons (1965:xlili, primêre beklemtoning) maak Weber die veralgemening dat die godsdienstige intellektualisme van elite-groepe neig na 'n immanente opvatting van die goddelike orde (panteïsme), en 'n soeke na verlossing deur mistiese, kontemplatiewe kanale: "The need for breaking with the established order, the need for 'salvation' in the individual case, arises for these groups from *inner* tensions, not the pressures of the external, pre-eminently social situation."

<sup>128</sup> Só sê Weber onder meer dat die Christelike kanon ontstaan het "...infolge der Gefährdung der auf die Frömmigkeit der Kleinbürgermassen aufgebauten Religiosität durch die intellektuelle Soteriologie der Gnostiker." (WuG:280)

"...daß ein ziemlich wesentlicher Teil der alten Christenheit einschließlich der Dogmenbildung, die Selbstbehauptung gegen den Intellektualismus darstellt, ist dem Christentum charakteristisch eigen." (WuG:311)

Hierdie anti-intellektualisme was deels ook die produk van 'n laer middelklas intellektualisme, soos wat dit onder meer by Paulus gevind word.<sup>129</sup> Hierdie tipe intellektualisme besin oor die lewe vanuit 'n perspektief wat totaal anders is as dié van die sosiale elite. Juis daarom ontwikkel dit insigte wat nie vir die elite toeganklik is nie.<sup>130</sup> Dit is egter die priesterlike intellektualisme wat die deurslag gee in die Christelike dogmavorming.<sup>131</sup> Dogmas is gevorm as kodifisering van die Christelike tradisie en is ook 'n vorm van intellektualisme. Terselfdertyd wil die dogmas egter godsdienstige spekulاسie aan bande lê - en is dit dus protes teen die elite-intellektualisme.<sup>132</sup> Hierdie sterk ontwikkeling van dogma is volgens Weber 'n spesifiek-Christelike verskynsel (WuG:282).

Weber ken aan die dogmas as priesterlike kodifisering 'n sterk institusionele rol toe. Dit moet die grense van die kerk as instituut trek, die mag van die priesters bevestig en die gelowiges bymekaar hou.<sup>133</sup> Dit word ook moontlik gemaak deur institusionele faktore, soos die mag van die priesterskap en die hiërargiese strukturering van die gemeente

<sup>129</sup> "Seine Episteln sind in ihrer Argumentation höchste Typen der Dialektik des kleinbürgerlichen Intellektualismus..." (WuG:310)

<sup>130</sup> Weber sê oor die intellektualisme van relatief-minderbevoorregte groepe: "...daß die außerhalb oder am unteren Ende der soziale Hierarchie stehenden Schichten gewissermaßen auf dem archimedischen Punkt gegenüber den gesellschaftlichen Konventionen, sowohl was die äußere Ordnung wie was die üblichen Meinungen angeht, stehen. Sie sind daher einer durch jene Konvention nicht gebundenen originären Stellungnahme zum 'Sinn' des Kosmos und eines starken, durch materielle Rücksicht nicht gehemmten, ethischen und religiösen Pathos fähig." (WuG:308)

<sup>131</sup> Weber beskou skynbaar die Christelike priesterlike intellektualisme wat tot dogmavorming aanleiding gegee het, as van 'n laer orde as Paulus se eie intellektualisme (WuG:311).

<sup>132</sup> "Und während in der christlichen Gemeinde eines des allerersten wirklich bindenden Dogmen charakteristischerweise die Erschaffung der Welt durch Gott aus dem nichts war, die Festlegung also des überweltlichen Gottes gegenüber der gnostischen Intellektuellenspekulation..." (WuG:282) Weber sê ook: "Dagegen haben die christlichen Kirchen mit zunehmender Eindringen des Intellektualismus und zunehmender Auseinandersetzung mit ihm sonst unerreichtes Maß offiziell bindender rationaler Dogmen, einen Theologenglaube, entwickelt." (WuG:341)

<sup>133</sup> "Auch für die Entwicklung des spezifische Inhalts der Priesterlehre bildet nicht den einzigen, wohl aber den stärksten Anreiz, die religiöse Gemeindebildung. Sie schafft die spezifische Wichtigkeit der Dogmen." (WuG:281)



waardeur 'n groter mate van dogmatiese eenstemmigheid moontlik gemaak word (WuG:282). Met die vorming van dogmas ontwikkel daar 'n nuwe elite *binne* die kerk: die teoloog, die persoon wat geskool is in die dogmas.<sup>134</sup> Die veronderstelling is dat die gewone lidmaat nie werklik die dogmas hoef te ken of verstaan nie, behalwe vir die kern daarvan. Die teoloog en die kerklike leeramp beskik oor 'n *fides explicita*; hulle het die kennis en die onderskeiding. Die gewone lidmaat aanvaar die dogmas op gesag van die kerk, sonder om dit volledig te ken of te verstaan - die *fides implicita* (WuG:342). Dit beteken dat die aard van geloof verskuif waar die kerk 'n sterk teologie met vaste dogmas ontwikkel. Waar geloof vroeër as persoonlike vertroue op God se beloftes gesien is, word dit toenemend gesien as instemming met die kerk se dogmas. So word die gesag van die kerk sentraal gestel in die lewe van die gelowige. Daarom het geloof en teologie vir Weber hier steeds die karakter van 'n *sacrificium intellectus*; op gesag van die kerk word ook die intellektueel onaanvaarbare en selfs absurde geglo.<sup>135</sup>

'n Geloof wat as *fides implicita* berus op die aanvaarding van die kerk se gesag, kan nie dien as dryfveer vir die rasionalisering van die lewe nie. Juis omdat die priesterlike intellektualisme veral gerig is op die instandhouding van die kerklike instituut, is dit meestal tradisionalisties en maak dit ook deurgaans kompromieë met die behoeftes van die massa, sodat magiese en politeïstiese gedagtes en praktyke aanvaar word. Die enigste uitsondering wat Weber hierop aantoon in die geskiedenis van die Christelike kerk, is waar die laer-middelklas intellektualisme 'n lewende krag in die kerk geword het. Hy gee as voorbeelde aan die gemeentes van Paulus, asook die Calvinistiese en Puriteinse gemeentes. Wat laasgenoemde betref, dui Weber aan hoedat die hoofsaaklik laer-middelklas lede 'n verbasende belangstelling in dogmatiese vraagstellings en 'n besondere

<sup>134</sup> Dit is vir Weber 'n algemene verskynsel in die ontwikkeling van die godsdiens: "Ist einmal die Kontinuirlichkeit der Göttergestalten gesichert, so kann das Denken der berufsmäßig mit ihnen Befassten sich mit der systematisierenden Ordnung dieser Vorstellungsgebiete beschäftigen." (WuG:250) Verder sê Weber: "Jede systematisch theologisierte Religiosität läßt diese Aristokratie der dogmatisch Gebildeten und Wissenden in ihrer Mitte entstehen..." (WuG:343)

<sup>135</sup> "Jede, wie immer geartete, genuin religiöse Glaubensfrömmigkeit schließt direkt oder indirekt an irgendeinem Punkte das 'Opfer des Intellekts' ein, zugunsten jener überintellektuellen spezifischen Gesinnungsqualität der absoluten Hingabe und des vertrauensvollen: credo, non quod, sed quia absurdum est." (WuG:343)

erudisie in die Bybel en teologie gehad het. Daarom kon juis hulle teologie ook dien as dryfveer vir die etiese rasionalisering van hulle lewens (WuG:308).

Dit is duidelik dat Weber ook in hierdie werk telkens langs verskillende weë terugkom tot dieselfde basiese tese: die sekularisasie van die moderne Westerse kultuur is die produk van 'n eeuelange (aanvanklik godsdienstige) rasionalisasie-proses. Die proses het sy hoogtepunt in die protestantse askese gevind - maar was juis op daardie punt só suksesvol as rasionalisasie dat die godsdienstige sfeer heeltemal agtergelaat is. Terselfdertyd is dit duidelik dat Weber ook hier nie dink aan die godsdienstige faktore as "dié oorsaak" van die moderne Westerse kultuur nie. In die res van **Wirtschaft und Gesellschaft** wy hy uitgebreide aandag aan ander sosiale faktore, soos die tipe gesagsmodelle en organisasie wat in die Westerse kultuur ontstaan het.<sup>136</sup> Sy gesigspunte in dié verband is te uitgebreid om hier weergegee te word. Tog moet een aspek van nader bekyk word: die ooreenkoms tussen sy godsdienssosiologiese insigte (en die begrippe wat hy daarin gebruik) en sy breëre sosiologie.

#### 4.7.5 Die interpretasie van ander faktore in die rasionalisasie-proses

Een van die belangrikste dele van **Wirtschaft und Gesellschaft** is dié oor die verskillende tipes gesag, waarby die wyse waarop gesag gelegitimeer word, sentraal staan.<sup>137</sup> Weber onderskei tussen drie tipes gesag: tradisioneel, charismaties en wetlik. Soos in sy vroeëre werk meen hy dat alle gesag vroeër óf tradisioneel óf charismaties was en dat vernuwing net deur charismatiese gesag aangebring kon word: "Das Charisma ist die große revolutionäre Macht in traditional gebundenen Epochen." (WuG:142) Nogtans staan beide tipes gesag in die weg van 'n rasonale ekonomie (WuG:138-139; 142). Daarom was dit

<sup>136</sup> Weber teken die sameloop van religieuse (nie-alledaagse) en ekonomiese ontwikkelinge so: "Die Entfaltung des rationalen Wirtschaftens aus dem Schoße der instinktgebundenen reaktiven Nahrungssuche oder der traditionalistischen Eingelebtheit überlieferten Technik und gewohnter sozialer Beziehungen ist im starkem Maß auch durch nicht ökonomische, außeralltägliche, Ereignisse und Taten, daneben durch den Druck der Not bei zunehmender absoluter oder (regelmäßig) relativer Enge des Versorgungsspielraums bedingt gewesen." (WuG:35)

<sup>137</sup> "Keine Herrschaft begnügt sich, nach alle Erfahrung, freiwillig mit den nur materiellen oder nur affektuellen oder nur wertrationalen Motiven als Chancen ihres Fortbestandes. Jede sucht vielmehr den Glauben an ihre 'Legitimität' zu erwecken und zu pflegen." (WuG:122)

noodsaaklik dat 'n wetlike gesagsmodel moes ontwikkel, saam met 'n burokratiese organisasie-model, om ruimte te skep vir 'n rasonale ekonomiese bedryf. Die vraag is hoe so 'n gesagstipe kon ontstaan vanuit die tradisionele of charismatiese gesagstipes. Vir 'n antwoord hierop kyk Weber na die reeds gemelde begrip: roetinisering van die charisma.

Wanneer die charismatiese figuur breek met die tradisionele orde, skep hy (indien hy suksesvol is) 'n groep navolgers. Hierdie navolgers het 'n verbintenis aan die deurbraak wat gemaak is. Hoe langer so 'n groep bestaan, hoe meer spanninge ontstaan daar in hulle verbintenis aan die leier se charismatiese houding. Waar die leier (en dikwels ook sy onmiddellike volgelinge) vreemd kan staan teenoor die eise van die alledaagse lewe, kan die groep die houding op die duur nie volhou nie. Daarom word aanpassings gemaak wat dit vir die groep moontlik maak om iets van die leier se posisie te behou, maar tog in die alledaagse lewe te oorleef. In hierdie proses speel die deelname aan die ekonomiese lewe 'n beslissende rol.<sup>138</sup> Daarom sê Weber dat die charismatiese vernuwung óf verlore gaan, of in die alledaagse lewe ingaan. Deur roetinisasie word charismatiese gesag omskep in sy teendeel, tradisionele of rasonale gesag.<sup>139</sup>

Daarmee kan die patroon waardeur die Westerse rasionalisasie verloop het, aangedui word: deur telkens nuwe charismatiese deurbrake het daar verandering plaasgevind in tradisionele gemeenskappe, waardeur daar ook toenemend klem gelê is op wetlike gesag. Die laaste klem het ontstaan deels as gevolg van die behoefte aan etiese rasionalisasie wat voortvloei uit die charismatiese profete se boodskap (soos in die Christelike teologie as kodifikasie van die geloof). Dit hang ook deels saam met die behoefte om deur wetgewing die leemte te vul wat ontstaan na die dood van charismatiese politieke figure.<sup>140</sup>

<sup>138</sup> "Die Veralltäglicung des Charisma ist in sehr wesentlicher Hinsicht identisch mit Anpassung an die Bedingungen der Wirtschaft als der kontinuierlich wirkenden Alltagsmacht. Die Wirtschaft ist dabei führend, nicht geführt." (WuG:148)

<sup>139</sup> "...so muß die charismatische Herrschaft, die sozusagen nur in statu nascendi in idealtypischer Reinheit bestand, ihren Charakter wesentlich ändern: sie wird traditionalisiert oder rationalisiert (legalisiert) oder: beides in verschiedenen Hinsichten." (WuG:143)

<sup>140</sup> "Ein treibendes Motiv für die Veralltäglicung des Charisma ist natürlich in allen Fällen das Streben nach Sicherung und das heißt: Legitimierung der sozialen Herrenposition und ökonomische Chancen für die Gefolgschaft und Anhängerschaft des Herrn." (WuG:147)



Dit is die sameloop van religieuse en politieke rasionalisasie (vanuit die charismatiese deurbrake in die tradisionalistiese orde) wat 'n kosmos skep waarbinne die wetlike gesagsmodel uiteindelik beide ander tipes vervang: "...ein Kosmos abstrakter, normalerweise: absichtsvoll gesetzter Regeln..." (WuG:125) Deur die wetlike gesagsmodel en die burokratiese organisasie-model word dit moontlik om op 'n groter skaal te reguleer en administreer. Daardeur kry die ekonomiese en politieke sfeer 'n eiewetlikheid. Alleen die wetlike gesag kan die groothede wat ontstaan, nog reguleer. Alleen die burokrasie kan dit nog administreer. Daarom is die wetlike gesag en die burokrasie onvermydelik deel van die moderne lewe.<sup>141</sup> Die kapitalisme kan net voortbestaan binne hierdie konteks en daarom was die oorwinning van tradisionalisme noodsaaklik vir die opkoms van die kapitalisme.<sup>142</sup> Vir Weber behels rasionalisasie in die godsdiens en in die politieke en ekonomiese sfeer dus basies dieselfde: die oorwinning van tradisionalisme. 'n Mens sou kon sê dat Weber se denke tradisie-vyandig was, en dat sy nostalgie vir die godsdiens beperk was tot die profete soos hy hulle verstaan het. Dit was dus eintlik 'n verlange na charismatiese figure wat vryheid kan bewerk uit verstarring. Hierop reageer Milbank in sy ingrypende kritiek op Weber se werk.

#### 4.8 MILBANK SE KRITIEK OP WEBER SE SOSIOLOGIE

Milbank se kritiek is in die eerste plek gerig op die Kantiaanse veronderstellings waarmee Weber werk. Weber ontken dat die manier waarop die mens hierdie wêreld verstaan, implikasies kan hê vir die verstaan van die transendente werklikheid.<sup>143</sup> As godsdiens gesien word as 'n sosiale konstruksie van die mens, beteken dit sonder meer dat die godsdienstige perspektief op die transendente werklikheid nie as egte kennis beskou kan

<sup>141</sup> "Unser gesamtes Alltagsleben ist in diesen Rahmen eingespannt. Denn wenn die bureaukratische Verwaltung überall die... formal-technisch rationalste ist, so ist sie für die Bedürfnisse der Massenverwaltung (personalen oder sachlichen) heute schlechthin unentrinnbar." (WuG:128)

<sup>142</sup> "Immerhin war jene traditionalistische Haltung im Okzident etwas, dessen wenigstens relative Ueberwindung die weitere Fortbildung zur spezifisch modernen, kapitalistisch rationalen Wirtschaft erst ermöglichte." (WuG:35)

<sup>143</sup> "Their version of sociological explanation perpetuates the Kantian programme with regard to theology and metaphysics, namely the denial that the categories used to understand the finite world (here, society) can be speculatively extended to apply to the ultimate and transcendent 'in itself.'" (Milbank, 1990:76)

word nie. Godsdienste het dus nie te doen met feite nie, maar met die mens se soeke na waardes en lewensin. Omdat waardes berus op die individu se keuse, beteken dit dat godsdienste 'n privaat eerder as 'n openbare saak is.

Hierdie Kantiaanse veronderstellings lei tot Weber se verstaan van die opkoms van die moderne Weste. Hierdie verstaan is egter nie so neutraal as wat dit op die oog af lyk nie, omdat die opkoms van die kapitalisme, burokrasie en liberalisme hier as 'n noodwendige historiese proses geteken word, sodat die kontingente aard van die ontwikkeling versluier word.<sup>144</sup> Weber se konklusies is dus reeds gegee in sy vertrekpunt. Daarom kan Milbank sê dat Weber se weergawe van die geskiedenis tipies is van die liberale protestantisme:

"If Christianity ushers in the modern world, then, right from the start, Christianity must be understood in these terms. Thus ... Weber fail(s) to see individualism, voluntarism, fideism, and Kantian ethicization as contingent *changes* in Christian doctrine and ethos, but project these things back into the beginnings of Christianity and even the Old Testament. The history of the West is turned into the always-coming-to-be of liberal protestantism or its secular aftermath..." (1990:93)

Dit blyk onder meer uit die manier waarop Weber die vooroordele van die liberale protestantisme terugprojekteer op die profete van die Ou Testament (1990:94). In dié verband val Weber se negatiewe oordeel oor tradisie op. Die feit dat hy charisma en tradisie teenoor mekaar stel, getuig van 'n gebrekkige insig in die aard van tradisie. Daarom meen Milbank dat Weber se teenoorstelling van tradisie as roetine en charisma as deurbreking van roetine nie opgaan nie: "Routine and charisma are complexly involved phases within a single religious tradition..." (Milbank, 1990:91) Tradisie is nie gelyk te stel aan 'n onveranderlike verstarring nie, en charisma kom na vore binne die simboliese wêreld van die tradisie en nie los daarvan nie (Milbank, 1990:85). Weber se siening van 'n suiwer charismatiese figuur, los van die tradisie, kan nie empiries gefundeer word nie.<sup>145</sup>

<sup>144</sup> "...the method itself both enshrines and conceals a particular history, namely the emergence of protestantism, liberal protestantism, and the Enlightenment, and together with these the rise of the bureaucratic state and capitalist economics." (Milbank, 1990:76-77)

<sup>145</sup> "It is certainly not empirical investigation, but rather Weber's *a priori* assumptions, which make him trace all religion back to an initial 'inspired' figure, able to attract others by his powers of fascination." (Milbank, 1990:84)

Die feit dat Weber, op grond van sy vooroordeel teen tradisie, charismatiese figure teenoor die tradisie stel, het egter belangrikse konsekwensies vir sy hele analise. Hieroor skryf Milbank (1990:86):

"...it is significant that there is a strong parallel in Weber between the operation of sheer physical violence 'at the outset', and the commencement of religion with 'charisma'. In either case, a neat division is effected between a quite arbitrary foundation, and an area of self-contained rationality which it henceforth permits."

Gegee die sentrale posisie wat Weber aan charismatiese figure gee in die ontwikkeling van die Weste, impliseer dit dat hy "...arbitrary physical violence; and the arbitrariness of religious charisma..." (Milbank, 1990:87) as die grondslag van die moderne samelewing sien. Daarom kan Milbank (1990:87) verder sê dat die veronderstellings van die moderne politieke teorie en moderne ekonomie ook intrinsiek is aan Weber se sosiologie. Soos in Hoofstuk 2 aangedui, kan Milbank self nie die opkoms van die moderne, sekulêre weste sien as 'n onpersoonlike historiese proses nie. Die moderne weste is deur mense geskep. Weber stel wel sosiale handeling sentraal in sy sosiologiese analise. Dit impliseer dat hy ook die moderne kultuur sien as die produk van menslike handeling. Hy beskou egter die historiese verloop as aangevuur deur arbitrêre charisma, en voortgesit deur die roetinisering van charisma (waardeur die onbedoelde gevolge van menslike handelinge uiteindelik die deurslag gee). Mense het dus nie werklik die moderne kultuur geskep nie. Dit het ontwikkel teen die bedoelings van mense in.

Hierteenoor stel Milbank dat die sekulêre samelewing 'n menslike skepping is. Hy meen dat hierdie proses nie *verstaan* moet word in die lig van dieper oorsake nie, maar bloot vertel moet word.<sup>146</sup> Weber sien sekularisasie as die onbedoelde gevolg van die binnewêreldse askese. Milbank, daarteenoor, sien dit as "invention":

"It is this invention which establishes the possibility of a new kind of asceticism, one no longer concerned with the relative ordering of 'goods' towards our 'final end' as in

<sup>146</sup> "Thus Weberian sociology betrays and subverts history. It takes as an *a priori* principle of sociological investigation what should be the *subject* of a genuine historical enquiry: namely the emergence of a secular polity, the modern *imagining* of incommensurable value spheres and the possibility of a formal regulation of society. But this eventuality, like earlier imaginings, can only be *narrated*, and is not traceable to 'fundamental' influences. Social differentiation is a contingent historical event (albeit both immensely widespread and persistent) in western history, and not the outworking of rationality itself." (Milbank, 1990:89)



alle previous Christian tradition, but rather only interested in the formal exercise of self-control..." (Milbank, 1990:90)

In hierdie verband poneer Milbank dat Weber se siening van die wisselwerking tussen die godsdienstige en sekulêre sfeer net sin maak binne die moderne konteks. In die moderne Weste is die sosiale en die godsdienstige op hierdie manier geskei. Maar dit is nie altyd en oral die geval nie, omdat die sosiale orde *binne* 'n bepaalde godsdiens kan funksioneer.<sup>147</sup> Dit was ook die geval in die antieke wêreld, waarbinne die Judaïsme en die Christelike godsdiens ontstaan het, sowel as in die middeleeuse Europa. Daarom is 'n analise wat soek na 'n wisselwerking tussen godsdiens as deelwerklikheid en die samelewing as omvattende werklikheid in die geskiedenis van die Christendom voor die moderne era noodwendig 'n anakronistiese verdraaiing.<sup>148</sup>

Nogtans staan Milbank nie net negatief teenoor Weber se benadering nie. Oor die band wat Weber lê tussen godsdiens en klas skryf hy dat die Christelike geloof ongetwyfeld 'n groter affiniteit vertoon met sommige vorme van sosiale handeling as met ander.<sup>149</sup> Later onderstreep hy die punt:

"...his observations about religion and society often do break new ground, precisely to the degree that they call attention to the fact that religions are practices as much as beliefs, and therefore require the right kind of 'social breathing space'." (Milbank, 1990:90)

In die lig van die bespreking van Weber se werk sowel as Milbank se kritiek kan nou gepoog word om tot 'n selfstandige waardering te kom.

<sup>147</sup> "The more it is the case - as for example, with Islamic society - that the social order is totally 'inside' a religion, then the more the idea of a 'social factor' dissolves away into nothingness, or else into tautology." (Milbank, 1990:89)

<sup>148</sup> "Thus history can be narrated as the story of interaction between personal religious charisma and substantive value on the one hand, and the various public processes of routinization and instrumental reason on the other... It turns out to be a device for leaving the content of the one and the desirability of the other quite unquestioned." (Milbank, 1990:76)

<sup>149</sup> "Now to some extent Weber... is making an important and original point here. This is that the moral universe of, for example, Christianity, has an affinity with certain modes of social action and not with others. It is clearly easier for an artisan to be a Christian than a warrior noble or a wealthy merchant." (Milbank, 1990:88, primêre beklemtoning)

#### 4.9 EVALUASIE VAN WEBER SE SOSIOLOGIE

In die eerste plek moet gevra word of die begrip “samelewing” in Weber se sosiologie as ‘n kwasi-religieuse kategorie beskou kan word. Uit Milbank se kritiek is dit duidelik dat hy dié vraag positief beantwoord. Milbank (1990:4) plaas die Weberiaanse sosiologie binne die positivistiese tradisie. Uit die bespreking van Weber se eie werk is dit moontlik om tot ‘n meer genuanseerde oordeel te kom. Weber se benadering tot die sosiologie toon ‘n groter verwantskap met die kritiese rasionalisme (hoewel dit histories daaraan voorafgaan) as met die positivistiese standaardbeeld. Dit blyk uit sy metodologiese individualisme en sy verwerping van die reïfikasie van strukture. Vir Weber is die samelewing nie ‘n struktuur wat as objektiewe gegewe onafhanklik van menslike handeling verstaan kan word nie. Verder is Weber versigtig om kousale konstruksies as deskripsies van die werklikheid te sien. Sy verstaan van kousaliteit lê in die lyn van die wetenskapsfilosofiese model-begrip: kousaliteit kan gebruik word om aspekte van die werklikheid te verhelder, maar kan nooit as ‘n wet, analoog aan die positivistiese natuurwette, gesien word nie. Weber lê klem daarop dat die interpretasie van die teologie nie monokousaal mag wees nie. Sy opvatting van ‘n “Wahlverwandschaft” tussen godsdiens en sosiale klasse dui aan dat hy meer tentatief is in sy analise as wat ‘n positivistiese sosioloog sou wees.

Milbank se kritiek teen Weber se historiese analise, waarin hy “samelewing” as die omvattende werklikheid en godsdiens as ‘n deel van daardie werklikheid beskou, het wel geldigheid. So ‘n konstruering van die verhouding tussen samelewing en godsdiens is gestempel deur die moderne Westerse benadering tot die sosiale werklikheid en is daarom anakronisties as dit teruggeprojekteer word op die geskiedenis van Israel of die kerk. Tog moet Milbank se kritiek gekwalifiseer word. Dit is wel waar dat *godsdiens* in die meeste historiese samelewings as die omvattende kategorie verstaan is, sodat die samelewing binne die raamwerk van godsdienstige opvattings vertolk is. Tog is dit nie waar dat die godsdiens van Israel of van die kerk binne hulle leefwêreld gedien het as die omvattende verstaanskader vir die samelewing as geheel nie. Israel was deel van ‘n baie groter kultuur waarin ander godsdienstige opvattings dominant was. Die Ou Testament getuig daarvan dat die wisselwerking tussen Israel en die groter kultuur kompleks was. Daar was nie net sprake van teenstelling nie, maar ook van die breër kultuur se invloed op Israel.

Weber se analise wil die teenstelling sowel as die invloed belig en wil juis so op die spoor van die eie aard van Israel se geloof kom en die nawerking daarvan in die Weste aandui.

Die Christelike kerk was vir die eerste paar eeue 'n minderheidsgroep in die samelewing van die Romeinse Ryk. Ook hier is die wisselwerking tussen die hellenistiese sosiale konteks en die Christelike geloof kompleks. Dit is duidelik dat die kerk in baie opsigte beïnvloed is deur die Romeinse kultuur, sodat Weber se analise rondom die invloed van die Romeinse juridiese stelsel, sowel as die nawerking van die politeïsme in die verering van die heiliges, aandag verdien. Teenoor Milbank en saam met Weber kan gekonstateer word dat die narratief van die kerk net verstaan kan word as duidelik gemaak word hoe die leefwêreld van die Romeinse Ryk die kerk beïnvloed het. Dit maak dus sin om "samelewing" as omvattende kategorie te hanteer en die Christelike godsdiens ook vanuit daardie perspektief te bekijk. Dit is selfs waar ten opsigte van die middeleeuse *corpus christianum*. Die *corpus christianum* is as samelewing wel gestempel deur die Christelike geloofstradisie, maar daar was heelwat meer aan die middeleeuse samelewing as net Christelike geloofstradisie, byvoorbeeld die nostalgiese verering vir antieke Rome en die juridiese verstaan van pouslike gesag. Ook hier maak die hantering van "samelewing" as omvattende interpretasiekader sin en kan die teologie veel leer uit Weber se analise.

Verder kan gesê word dat die moderne aard van sy interpretasie die teologie kan help om begrip te verkry vir die moderne wêreld. Die wyse waarop Weber die marginalisasie van die Christelike godsdiens belig sowel as die wyse waarop hy aandui wat die rol van 'n rasonale wetlike en burokratiese bestuur in die moderne samelewing is, verdien aandag in die Christelike etiek. Dit sou vir die Christelike etiek eenvoudig wees om hierdie aspekte van die moderne samelewing as vervreemding te beskryf en te verwerp, maar die vraag is of die konsekwensies van so 'n houding goed verstaan word. Die absolute verwerping van wetlike en burokratiese bestuur sou immers beteken dat die ekonomiese bestel wat daarop gebou is ook in die geheel verwerp moet word. Die prys vir so 'n totale verwerping kan moeilik bereken word. Dit is die wins van die sosiologiese perspektief soos dit deur Weber hanteer word dat dit die Christelike etiek bewus kan maak van die verweefdheid van die menslike samelewing en van die gevaar daarvan om op 'n lukrake wyse te begin om bepaalde aspekte te probeer lostorring op grond van 'n absolutistiese morele kritiek.



Weber se perspektief op die ironiese aard van die geskiedenis is hier belangrik. Milbank verwerp hierdie perspektief wanneer hy Weber se poging tot “verstaan” afwys en self ‘n keuse maak vir ‘n narratiewe benadering waarin vertel eerder as vertolk word. Die moderne Weste is vir Milbank ‘n doelbewuste “invention” en nie die onbedoelde produk van menslike pogings om sin te maak van hulle lewens nie. Dit kan Milbank toegegee word dat dit gevaarlik is om die menslike verantwoordelikheid te verswak en om die ironie van die geskiedenis só te beklemtoon dat menslike handeling daardeur lamgelê word. Nóg tans moet gevra word of Weber nie ten dele reg het nie. Die gevaar waarop Milbank dui in sy werk is dat hierdie tipe voorstellings eintlik as ‘n bedekte voorsienigheidsleer funksioneer waarin die gevolge van menslike handeling op die rekening van “die geskiedenis” geskuif word. Binne ‘n reformatoriese perspektief, in besonder binne die pneumatologiese visie wat Van Ruler na vore bring, word dit moontlik om die historiese ironie ernstig op te neem sonder om daarvan ‘n voorsienigheidsleer te maak. Hierdie punt sal verder beredeneer word in die laaste hoofstuk.

Milbank se kritiek op Weber se tradisie-beskouing moet ook genuanseer word. Saam met Milbank kan gehandhaaf word dat charisma en roetinisering verskillende aspekte van die tradisie self is. Charisma kom nooit as ‘n abstrakte krag na vore nie. Die charismatiese figuur staan binne ‘n tradisie en word deur die tradisie op ‘n ingrypende wyse beïnvloed. Roetinisering beteken ook nie sonder meer die kompromitering van die charismatiese persoon se deurbraak nie. Roetinisering in die tradisie dui dikwels op ‘n kreatiewe interpretasie van die oorspronklike charismatiese inset, waardeur die implikasies daarvan duideliker na vore kom. Weber is dus eensydig negatief in sy benadering tot tradisie. Aan die ander kant kan dit nie ontken word dat negatiewe roetinisering wel binne tradisies plaasvind nie. Samevattend kan gesê word dat Weber nie aandui wat *noodwendig* in tradisie as oorlewingsproses moet gebeur nie, maar wat dikwels *wel* gebeur. Negatiewe roetinisering is, soos Milbank aandui, ‘n kontingente ontwikkeling eerder as ‘n sosiologiese wetmatigheid. Teenoor Milbank kan egter, vanuit Weber se ironiese perspektief, volgehou word dat die persone wat so ‘n ontwikkeling op tou sit, nie bedoel om die tradisie te vervals nie, maar wel om dit te bewaar. Juis hulle bewaringspogings lei tot die vervalsing van die tradisie. Tradisie bly dus ‘n ambivalente werklikheid.

Die bespreking maak twee dinge duidelik. Die eerste is dat 'n totale afwysing van Weber se sosiologiese analises nie moontlik is nie. Die analises kan wel op empiriese en teoretiese gronde gekritiseer word, maar kan nie as waardeloos afgemaak word nie. Dit impliseer dat versigtig omgegaan moet word met 'n teologiese kritiek op Weber se sosiologie waarin die gebruik van die begrip "samelewing" as omvattende interpretasiekader heeltemal verwerp word. Die kritiek teen "samelewing" as 'n kwasi-religieuse konsep is nie werklik vrugbaar vir die gesprek met die sosiologie nie. In die tweede plek is dit ook duidelik dat 'n onkritiese beaming van Weber se sosiologiese analises buite die kwessie is. Hierbo is telkens aangedui dat sy vertolking eensydig is juis omdat dit uitgaan van "samelewing" as omvattende konsep. Daarom is dit tog geneig om aan kontingente ontwikkelings (soos die roetinisering van charisma en die rasionalisering van die samelewing) die karakter van noodwendigheid toe te ken, ten spyte van Weber se kritiese houding teenoor kousale konstruksies. 'n Teologiese omgang met Weber se werk moet noodwendig krities wees. Die vraag is: indien die kritiek op die begrip "samelewing" afgewys word, watter geldige punte van kritiek sou die teologie na vore kon bring?

In antwoord op hierdie vraag kan op twee punte gewys word. Die eerste sluit aan by die beredenering hierbo waarvolgens Weber se gebruik van die begrip "samelewing" 'n bepaalde geldigheid het, maar tog nie verabsoluteer kan word nie. Die feit dat die sosiologie 'n keuse behels om vanuit 'n bepaalde hoek en volgens 'n bepaalde (tradisioneel ontwikkelde) metodologie die menslike leefwêreld te interpreteer, moet dus ernstig opgeneem word. Die teoloog moet enersyds vra of daar nie sekere aspekte van die menslike leefwêreld sigbaar word vanuit die sosiologiese perspektief nie. Die omgekeerde vraag moet egter ook gevra word: of die sosiologiese perspektief nie die uitsig op ander aspekte van die werklikheid kan versper nie. Hier kan met reg gevra word of Weber werklik goed geluister het na die teologie, of hy dus 'n goeie teologiese oor gehad het. 'n Ongenuanseerde kritiek op sy protestantse etiek-tese moet vermy word. Nogtans moet gesê word dat Weber se benadering tot die verkiesings-leer en tot teologiese opvattinge in die algemeen, deurgaans funksionalisties is. Dit is die gevolg van sy gebruik van "samelewing" as omvattende interpretasiekader, maar dit bring tog mee dat hy nie die religieuse aard van teologiese opvattinge werklik tot hulle reg laat kom nie. Die betekenis van 'n geloofsopvatting gaan immers nie volledig op in die sosiale funksie

daarvan nie. Hoewel Weber, soos aangedui, nie reduksionisties na die godsdiens wil kyk en dit nie (soos die Marxisme) wil sien as 'n blote refleksie van ekonomiese of sosiale faktore nie, is dit 'n vraag of hy heeltemal ontkom aan hierdie gevaar.

Weber benader die primitiewe magie byvoorbeeld vanuit die perspektief van doel-rasionaliteit. Dit is 'n ernstige vraag of die primitiewe magie so eenduidig vanuit 'n moderne Westerse kategorie van rasionaliteit benader kan word sonder om dit te verteken. 'n Verdere vraag is of Weber nie, vanuit hierdie vertrekpunt en vanuit sy evolusionêre siening van die ontwikkeling van godsdiens, bly vassteek in 'n perspektief waarin godsdiens vertolk word as menslike pogings om aan die hand van verskillende vorme van rasionaliteit hulle bestaan te deurdink met die oog op 'n sinvolle saambestaan nie. Godsdiens word dus benader as 'n menslike antwoord op 'n menslike behoefte. Hierdie perspektief van Weber kan, vanuit 'n teologiese oogpunt, nie anders as reduksionisties beskou word nie.

'n Teologiese kritiek wat gerig is teen reduksionisme kan net so ingrypend, maar meer genuanseerd wees as die tipe kritiek waarvan Milbank homself bedien. Die rede hiervoor is dat die teologie die waarde van 'n gereduseerde perspektief kan erken. Om 'n analogie te gebruik: dit het sin vir 'n mediese dokter om op 'n bepaalde oomblik 'n pasiënt te reduseer tot 'n objek vir ondersoek om tot 'n diagnose te kom. Die dokter moet bewus wees daarvan dat sy die pasiënt vanuit 'n beperkte perspektief met 'n beperkte metodologie benader en dus net die resultate kan verwag wat binne daardie perspektief moontlik is. Dit maak nie haar resultate ongeldig nie, maar wel onvolledig. Selfs as mediese dokter kan dit vir haar nodig word om haar reduserende blik op te hef en kennis te neem van die pasiënt as 'n mens met 'n lewensverhaal wat baie meer inhou as net mediese simptome. Op dieselfde wyse kan die teoloog die waarde van Weber se werk erken, mits vasgehou word daaraan dat sy resultate bepaal is deur sy perspektief en metodologie en dus 'n redusering van die werklikheid is. Die teoloog se kritiek sal gerig wees op die verabsoluttering van sulke perspektiewe. Die implikasies van so 'n teologiese kritiek op reduksionisme sal in die laaste hoofstuk na vore kom. Hier kan ten opsigte van Weber gekonstateer word dat hy in beginsel die reduksionisme afwys, maar dat sy analise in die praktyk tog 'n reduksionistiese indruk maak.



Dit is tipies van 'n reduksionistiese benadering tot die godsdiens dat dit klem lê op die godsdiens as 'n *menslike konstruksie*. Die opvallende by Weber is dat die spanning tussen die samelewing as 'n menslike produk, enersyds, en die mens as produk van die samelewing, andersyds, nie werklik by hom tot 'n bevredigende oplossing kom nie. Hoewel hy, kragtens die metodologiese individualisme waarmee hy werk, die voorrang gee aan die samelewing as menslike produk, getuig sy pessimistiese konklusie dat die Westerse samelewing 'n staalharde hok is daarvan dat hy uiteindelik tog die swaarste gewig moet gee aan die gedagte dat die mens 'n produk van die samelewing is. Sy klem op charisma as die enigste moontlikheid vir 'n deurbraak in die tradisionalistiese samelewing en selfs as moontlike hoop op bevryding uit die staalharde hok getuig daarvan dat Weber van mening is dat net 'n uitsonderlike mens werklik kan uitstyg bo die determinerende invloed van die samelewing. Godsdiens moet daarom ook vir hom primêr 'n sosiale produk wees, hoewel hy erkenning gee daaraan dat dit ook kan terugwerk op die samelewing. Ook by die godsdiens is dit net die charismatiese figuur wat 'n werklike deurbraak kan bewerkstellig. Hieruit kan afgelei word dat Weber in die praktyk die godsdiens meestal vanuit 'n reduksionistiese perspektief sal benader en dat dit net die profeet is wat hier 'n uitsonderingsposisie beklee.

Dit impliseer dat die teoloog, in 'n kritiek op die reduksionisme, sal moet soek na 'n tussenweg tussen die mens as produsent en produk van die samelewing. Indien die mens net as 'n aktiewe skepper van die samelewing beskou word, word dit onmoontlik om reg te laat geskied aan die veelvoudige wyses waarop die mens wel deur die samelewing gevorm word. Indien die mens egter net as die passiewe produk van die samelewing gesien word, is dit onmoontlik om 'n reduksionistiese perspektief op die godsdiens te vermy. So 'n reduksionistiese perspektief maak die stel van die waarheidsvraag onmoontlik en moet uiteindelik lei tot die epistemologiese en morele relativisme wat in die vorige hoofstuk ten opsigte van die wetenskapsfilosofiese gesprek afgewys is. Die vraag of 'n tussenweg tussen 'n aktiewe en passiewe verstaan van die mens se posisie in die samelewing moontlik is, sal ook in die laaste hoofstuk aan die orde kom.

Indien so 'n tussenposisie egter gevind kan word, kan dit moontlik word om reg te laat geskied aan dit wat Milbank aandui as die belangrikste bydrae wat Weber lewer: die insig

dat die Christelike geloofstradisie 'n groter affiniteit toon vir sekere sosiale kontekste as vir ander. Die Christelike geloofstradisie dra in sy oorsprong, in Weber se taal, die stempel daarvan dat dit gedra is deur laer middelklasgroepe wat ook as 'n paria-groep in die samelewing beskou is. In die laaste hoofstuk sal beredeneer word dat Weber hierin basies korrek was en dat dit die hedendaagse teoloog inderdaad voor belangrike vrae stel. Die kernvraag kan só geformuleer word: word die sosiale posisie van die outentieke Christelike tradisie heeltemal bepaal deur die sosiale konteks waarin dit ontstaan het, sodat die Christelike tradisie net vanuit 'n sosiaal-gemarginaliseerde posisie getrou kan bly aan sy oorsprong? Of is daardie sosiale konteks 'n toevallige gegewe, sodat die Christelike tradisie sonder probleme oorgedra kan word na ander kontekste (byvoorbeeld na die konteks van 'n welvarende en invloedryke elite)? Hierdie vraag sal ook in die laaste hoofstuk verder bespreek word.

Samevattend kan dus gesê word dat die bespreking van Weber se werk die volgende belangrike vrae vir die teologie na vore gebring het:

- Die vraag na die mate van selfstandige ontwikkeling wat die Christelike geloofstradisie binne die samelewing het en die mate waarin die ontwikkeling deur die samelewing bepaal word.
- Die vraag of die Christelike teologie ruimte laat vir 'n ironiese perspektief op die geskiedenis en, indien wel, die implikasies daarvan vir die Christelike etiek.
- Die vraag of dit moontlik is om erns te maak met die tradisie sonder om vas te val in die negatiewe aspekte van die roetinisering van tradisie.
- Die vraag na 'n genuanseerde kritiek teen sosiologiese reduksionisme.
- Die vraag na 'n moontlike tussenposisie waarin die uiterste opvattinge van die mens as produk of produsent van die samelewing vermy word.
- Die vraag of die Christelike geloofstradisie slegs in 'n sosiaal-gemarginaliseerde posisie getrou aan sy oorsprong kan bly.

Vir 'n verdiepte perspektief op hierdie vrae sal Berger as die tweede sosiologiese gespreksgeenoot nou aan die orde gestel word.

## HOOFSTUK 5 DIE SOSIOLOGIE VAN PETER BERGER

### 5.1 INLEIDENDE OPMERKINGS

Die hoofstuk oor die sosiologie van Berger gaan op enkele punte anders aangepak word as die vorige hoofstuk. In die eerste plek word Berger se werke nie, soos by Weber, in kronologiese volgorde behandel nie. Die benadering is tematies. Die rede hiervoor is dat, alhoewel Berger se werk oor verskeie dekades strek en boonop besonder veelvlakkig is, daar tog 'n onderliggende eenheid in sy werk na vore kom, 'n basiese perspektief wat sy denke dra. Berger sien die oorsprong van die sosiologie in die ontdekking van die samelewing as studie-objek en sê daaroor: "...all later elaborations of this particular vision are a sort of unpacking of what was already implied in the first act of perception." (SR:4)<sup>1</sup> Dit kan ook gesê word van sy eie werk. Die doel van hierdie hoofstuk is om op die spoor van sy grondliggende perspektief te kom.

Die tweede rede waarom Berger se werk anders benader gaan word, lê in sy kontinuïteit met Weber. Dit beteken dat die vrae wat ten opsigte van Weber eers aan die einde van die bespreking van sy sosiologie na vore gekom het, nou reeds van meet af as moontlike kritiese vrae aan Berger gebruik kan word, sonder om daarby die verskille tussen die twee sosioloë te ontken. Daarom sal kritiese perspektiewe in die gesprek met Berger nie eers aan die einde ter sprake kom nie, maar in die loop van die bespreking aan die orde gestel word. Aan die einde van hierdie hoofstuk sal gevra word of daar enige nuwe vrae, of 'n nuwe visie op die vrae wat aan Weber gestel is, na vore kom uit Berger se werk.

Die interpretasie van Berger se sosiologiese werk word bemoeilik deur die eklektiese aard daarvan. Hy integreer verskillende perspektiewe uit die sosiologiese tradisie met mekaar, en maak ook gebruik van insigte uit die filosofiese antropologie van onder meer Jean-Paul Sartre en Martin Heidegger.<sup>2</sup> Hiermee kom 'n belangrike perspektief op sy benadering na

<sup>1</sup> Die verwysing is na *Sociology Reinterpreted. An essay on Method and Vocation* (Berger en Kellner, 1981). Verwysings na die werk sal deurgaans gemaak word met die afkorting SR en die bladsynommer.

<sup>2</sup> "Berger demonstrates a genuine eclecticism and a propensity for synthesis of the finest kind." (Wuthnow ea, 1991[5]:21)



vore. Hoewel hy bewustelik binne die sosiologiese tradisie staan, wil hy 'n eie pad loop en hom nie te sterk laat bind deur die tradisie nie. Interessant genoeg kan dieselfde gesê word oor sy benadering tot die Christelike geloof. Hy identifiseer homself met die Christelike tradisie, maar loop ook hier 'n eie weg. Berger is dus 'n individualis in sy benadering tot die sosiologie sowel as die geloof.<sup>3</sup>

Berger se persoonlike identifikasie met die Christelike geloof is die belangrikste verskil tussen hom en Weber (FG:213)<sup>4</sup>. Hy skei egter sy sosiologiese werk noukeurig van sy geloof: as sosioloog staan hy in die Weberiaanse tradisie van 'n neutrale, waarde-vrye empiriese wetenskap. Wanneer hy werke met 'n teologiese karakter skryf, dui hy aan dat dit nie as sosiologie verstaan moet word nie. Nogtans sal dit uit hierdie hoofstuk duidelik word dat sy verstaan van die Christelike geloof nie losgemaak kan word van sy sosiologiese opvattinge nie. Vir die teoloog is dit juis hierdie verhouding wat boeiend is, omdat Berger in sy persoon 'n strewe na betroubare empiriese kennis en teologiese waarheid verenig.<sup>5</sup>

## 5.2 BERGER SE BENADERING TOT DIE SOSIOLOGIE

### 5.2.1 Die belangrikste invloede op Berger se sosiologie

Berger dui Weber aan as die belangrikste invloed op sy sosiologiese benadering. In *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation*, skryf Berger en Kellner: "...our argument... is a restatement of a central tradition in sociology, most directly identified with Max Weber..." (SR:vii) Die invloed van Weber blyk uit aspekte van Berger se sosiologie wat bespreek sal word, soos die erns waarmee Berger die waarde-vryheid van die sosiologie verdedig. Die klem wat hy lê op die interpretasie van die betekenis van

<sup>3</sup> Gill (1995:24) skryf hieroor: "In terms of Troeltsch's typology Berger is the lone mystic. Despite being a striking apologist of Christian belief he cannot find a denomination or congregation that pleases him."

<sup>4</sup> Die verwysing is na *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity* (Berger, 1992). Verwysings na die werk sal deurgaans gemaak word met die afkorting FG en die bladsynommer.

<sup>5</sup> Berger skryf hieroor: "If I do affirm truth, then the only warrant for my affirmation of faith must be a correspondence between the Christian tradition and my own experiences of truth and reality." (FG:152) Dit impliseer uiteraard nie dat hy die Christelike tradisie vanuit die empiriese kennis probeer bewys nie, maar wel dat hy die eenheid van alle waarheid handhaaf

sosiale gegewens as doel van die sosiologiese analise (eerder as die vasstelling van sosiale wette soos by die positivisme), is ook aan sy Weberiaanse perspektief toe te skryf (ItS:39 & 146;<sup>6</sup> SR:10).<sup>7</sup>

Berger is egter versigtig vir 'n idealistiese benadering tot die sosiologie, waarvolgens die samelewing eenlynig verstaan word as die produk van die mens se handeling. Daarom wil hy ook erns maak met die perspektief van Emile Durkheim, waarvolgens die mens die produk is van die samelewing (SBA:179<sup>8</sup>; SCR:15<sup>9</sup>). Hy wil die Weberiaanse en Durkheimiaanse lyne versoen deur 'n dialektiese wisselwerking tussen die mens en sy samelewing te poneer, waarvolgens die samelewing 'n menslike produk is, maar die mens ook 'n produk van die samelewing.<sup>10</sup> Hierdie dialektiek word deur Berger beskryf aan die hand van die antropologiese insigte van Karl Marx (SCR:15).

Metodologies steun Berger sterk op die fenomenologiese benadering van Alfred Schutz (SBA:vii; SCR:14). Hy beskryf die fenomenologiese metode as die ondersoek na 'n fenomeen soos wat dit deur die mens ervaar word, sonder dat uitspraak gelewer word oor dié fenomeen se "ultimate status in reality" (HI:37).<sup>11</sup> Dit beteken dat die vraag na die waarheid of waarde" van 'n bepaalde gegewe tussen hakies geplaas word om daardie

<sup>6</sup> Die verwysing is na *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective* (Berger, 1967[2]). Verwysings na die werk sal deurgaans gemaak word met die afkorting ItS en die bladsynommer.

<sup>7</sup> "...Weber, more than any other figure in the history of the discipline, had a passionate and enduring dedication to the task of clarifying just what the sociological way of seeing is... a clarification of the act of interpretation was at the centre of Weber's methodology." (SR:10) Die belangrikheid hiervan word bevestig deur die kommentaar van Wuthnow ea (1991[5]:21): "It is from Weber that Berger derives a basic understanding of the method and calling of sociology and a basic perspective on the nature of modern society, and indeed, an overall intellectual concern with the problems of meaning in a culture being transformed by the seemingly inexorable forces of modernity."

<sup>8</sup> Die verwysing is na *Sociology. A Biographical Approach* (Berger en Berger, 1972[4]). Verwysings na die werk sal deurgaans gemaak word met die afkorting SBA en die bladsynommer.

<sup>9</sup> Die verwysing is na *The Social Construction of Reality* (Berger en Luckmann, 1966). Verwysings na die werk sal deurgaans gemaak word met die afkorting SCR en die bladsynommer.

<sup>10</sup> "The theoretical significance of this dialectical view of social reality is, as Berger himself posits, the integration of the fundamental insights of two seemingly opposed approaches to sociology, the Weberian and Durkheimian, namely: culture as subjectively meaningful activity; culture (social facts) as things. Both are correct, but each must be understood in terms of the other." (Wuthnow ea, 1991[5]:41)

<sup>11</sup> Die verwysing is na *The Heretical Imperative* (Berger, 1979). Verwysings na die werk sal deurgaans gemaak word met die afkorting HI en die bladsynommer.

gegewe te bestudeer soos dit in die samelewing funksioneer. Só plaas die fenomenologiese metode die vraag na die waarheid van die stelling: "God bestaan" tussen hakies en konsentreer op die sosiale rol wat geloof in God speel. 'n Verdere uitvloeisel van die fenomenologiese metode is die klem wat Berger plaas op die alledaagse leefwêreld van mense as die studie-objek van die sosiologie. Hy kritiseer byvoorbeeld die tradisionele kennissosiologie omdat dit te veel klem laat val op teoretiese kennis, en sê dan:

"...commonsense 'knowledge' rather than 'ideas' must be the central focus for the sociology of knowledge. It is precisely this 'knowledge' that constitutes the fabric of meanings without which no society could exist." (SCR:14)<sup>12</sup>

Nog twee name kan genoem word as belangrike invloede op Berger se sosiologie. Die eerste is dié van George Mead, wie se analise van die basiese menseverhoudinge, met die klem op die "significant other" en die "generalized other", sowel as sy verstaan van rolverwagtings en die sosialiseringproses 'n belangrike rol speel in die manier waarop Berger sosiale wisselwerking tussen mense vertolk (ItS:168). Die tweede is Karl Popper, wie se wetenskapsfilosofiese klem op die hipotetiese aard van wetenskaplike stellings en falsifieerbaarheid as kriterium vir 'n empiriese stelling bygedra het tot Berger se insigte rondom die waarde sowel as die beperktheid van sosiologiese analyses (SR:52).

Berger se posisie binne die sosiologie kan, in navolging van Wuthnow ea (1991[5]:28) omskryf word in terme van drie teenstellings. Hulle wys daarop dat daar in die Weste twee basiese epistemologiese tradisies is: die **humanistiese** of Kantiaanse tradisie, en die **positivistiese**, en sê dan: "Berger's work, it should be clear, is grounded in a humanistic epistemology." Daar is ook twee ontologiese tradisies: **materialisme** en **idealisme** (na gelang daarvan of ontologiese prioriteit verleen word aan die materiële basis of aan kulturele sisteem binne die samelewing). Hulle plaas Berger binne die idealistiese tradisie. Tog kwalifiseer hulle dit (Wuthnow ea, 1991[5]:29) deur daarop te wys dat Berger die materiële sien as histories voorafgaande aan kultuur. Vir Berger dui ontologiese prioriteit op sosiologiese belangrikheid en nie op historiese volgorde nie.

<sup>12</sup>

Dit wat Berger sê oor die werklikheid wat die horison van die sosiologiese besinning is, het dieselfde strekking: "The paramount reality, then, is reality as it is experienced when one is wide awake and engaged in the activities that one normally identifies with ordinary, everyday life." (HI:37)



Laastens wys hulle, in navolging van Anthony Giddens, op twee belangrike variante van fenomenologie: die **hermeneutiese** en die **eksistensiële** (Wuthnow ea, 1991[5]:30). Die twee variante deel dieselfde uitgangspunte, maar die hermeneutiese lê meer klem op die kollektiewe dimensie van kultuur, terwyl die eksistensiële benadering op die individuele aspek fokus. Berger kan meer in die eksistensiële lyn geplaas word. Teen hierdie agtergrond kan oorgegaan word na 'n uiteensetting van sy eie siening van die sosiologie as wetenskap.

### 5.2.2 Sosiologie as wetenskap

Soos reeds gesê, bring Berger se fenomenologiese benadering mee dat hy fokus op die alledaagse leefwêreld van die mens, en dat hy aandag wil skenk aan die manier waarop mense hulle leefwêreld verstaan. Tog wil hy die sosiologie afgrens van die alledaagse opvattinge waarmee die werklikheid vertolk word, ten einde die sosiologie as 'n empiriese wetenskap te handhaaf.<sup>13</sup> Die verskil lê vir hom in die manier waarop die sosioloog die sosiale werklikheid benader: die sosioloog neem doelbewus 'n groter afstand van die menslike leefwêreld (SR:25). Die groter afstand hang onder meer daarmee saam dat die interpretasie bepaal word, nie deur die sosioloog se subjektiewe insigte nie, maar deur 'n sosiologiese teoretiese raamwerk (SR:26).

Teorie speel 'n sentrale rol in Berger se sosiologiese aanpak. Só sê hy byvoorbeeld: "Statistical data by themselves do not make sociology. They become sociology only when they are sociologically interpreted, put within a theoretical frame of reference that is sociological." (ItS:22)<sup>14</sup> Dit beteken egter nie dat die sosioloog na willekeur teoretiese raamwerke kan opbou sonder enige empiriese basis nie. Die sosiologie is 'n empiriese wetenskap, gegrond op noukeurige waarneming. Sosiologiese teorieë het daarom die karakter van voorlopige hipoteses wat deur waarneming bevestig of gefalsifieer kan word: "Sociological propositions are never axioms, but empirically falsifiable hypotheses. In that

<sup>13</sup> "...there is a difference between the ordinary interpretation of meanings in everyday life and interpretations in terms of the social sciences." (SR:18)

<sup>14</sup> Elders stel Berger en Kellner dit só: "There are no 'raw facts' in science; there are only facts within a specific conceptual framework." (SR:37)

they are similar to propositions in all sciences." (SR:46)<sup>15</sup> Hierdie Popperiaanse benadering is vir Berger 'n belangrike skans teen dogmatisme in die sosiologie.<sup>16</sup>

Prakties hou Berger se benadering in dat die sosiologies-gekskoolde persoon 'n bepaalde probleem benader aan die hand van 'n sekere hipotese. Die sosioloog moet die hipotese toets deur deeglike waarneming (wat ook deur 'n ander sosioloog nagedoen sou kon word). Die waarneming word vertolk binne die raamwerk van die teorie, maar op só 'n wyse dat doelbewus gesoek word na punte waarop die empiriese gegewens die teorie verkeerd bewys. Die teorie word aangepas op grond van die empiriese waarneming, om só tot 'n nuwe hipotese te kom wat opnuut getoets kan word deur waarneming.

Die teoretiese raamwerk van die sosiologie word opgebou deur die sosiologiese gemeenskap se bestudering van die samelewing. In navolging van Salomon (ItS:42) verstaan Berger die opkoms van die sosiologie teen die agtergrond van die krisis in die Westerse samelewing na die disintegrasie van die Middeleeuse Christendom (SBA:18), met die sosiale verwarring wat gevolg het op die Verligting en die Franse Revolusie.<sup>17</sup> Daarom wou die sosiologie, aldus Berger, die aard van die moderne Westerse samelewing probeer deurgrond, deur dit in diepte te bestudeer en ook te vergelyk met ander samelewings:

"The focus on modernity implies an effort to see contemporary society as a whole, in itself and in relation to other societies. That is, it implies that the sociological perspective is comprehensive and comparative." (SR:8)

Hierdie vergelykende benadering berus op 'n belangrike veronderstelling: "...that *all* human societies and meaning systems have some things in common." (SR:72, primêre

<sup>15</sup> Die belangrikheid van toetsbare kennis blyk ook uit die volgende stelling van Berger: "Sociology has, from its beginnings, understood itself as a science... If the sociologist remains faithful to his calling, his statements must be arrived at through the observation of certain rules of evidence that allow others to check on or to repeat or to develop his findings further." (ItS:23-24)

<sup>16</sup> "...I make a deliberate effort to sort out, or 'falsify,' what is already known as against the new knowledge... this procedure is a safeguard against becoming dogmatic..." (SR:27)

<sup>17</sup> "Its intellectual repercussions make up most of what we call the history of social thought since then. The discipline of sociology is one of these intellectual repercussions." (SBA:20) Elders skryf Berger: "It appears plausible, in consequence, that sociological thought would have the best chance to develop in historical circumstances marked by severe jolts to the self-conception, especially the official and authoritative and generally accepted self-conception, of a culture." (ItS:41)

beklemtoning) Berger is egter versigtig om nie te veel waarde aan die veralgemenings van die sosiologie toe te ken nie. Veralgemenings is nuttig vir hulle heuristiese waarde, maar moet nie vir 'n letterlike beskrywing van die sosiale gegewens "daar buite" aangesien word nie. Daarom lewer Berger, by al sy klem op die wetenskaplikheid van die sosiologie, skerp kritiek op die positivistiese benadering tot die sosiologie. Vir Berger lê die probleem met die positivisme daarin dat dit die sosiologie sonder meer wil skoei op die model van die natuurwetenskappe, sonder om die verskil in studie-objek deeglik in ag te neem. Daarom wil die positivisme deur 'n proses van induksie sosiale "wette" aflei uit die empiriese gegewens. Hierdie sosiale wette moet, soos die natuurwette, dit moontlik maak om te voorspel wat sal gebeur as bepaalde faktore aanwesig is – en moet daarom ook sosiale kontrole moontlik maak.<sup>18</sup> Hieroor sê Berger dat wette veronderstel is om universeel geldig te wees, maar dat menslike betekenis-sisteme dit nooit is nie (SR:42-43).

Hierdie anti-positivistiese houding beteken dat Berger enige konstruksie van 'n algemeen-menslike kern in verskillende kulturele verskynsels met terughoudendheid benader, hoewel dit die veronderstelling agter alle sosiologiese veralgemenings moet wees. Uiteindelik is dit ook nie die "algemeen-menslike" wat Berger se aandag boei nie, maar eerder die spesifieke, dit wat eienaardig is aan mense se alledaagse leefwêreld.<sup>19</sup> Daarom sê hy ook:

"...our approach is non-positivistic, if positivism is to be understood as a philosophical position defining the object of social sciences in such a way as to legislate away their most important problems." (SCR:172)

Berger wil dus die sosiologie as empiriese wetenskap handhaaf, maar terselfdertyd teenoor die positivisme beklemtoon dat die sosiologie 'n eie aard het omdat die studie-objek, die menslike samelewing, anders is as die natuur. Daarom lê hy wel klem op wetenskaplike,

<sup>18</sup> "Sociology from its beginnings has been haunted by the positivist ideal. This calls for the establishment of universal laws, in the fashion of the natural sciences, allowing for a system of causally connected relationships under which specific phenomena can be subsumed. If these laws are empirically valid, then the specific phenomena can be deduced from them as cases and predictions can be made as to their future course." (SR:42)

<sup>19</sup> Daarom sê Berger en Kellner ook: "...sociological concepts cannot be models of thought imposed from without (as positivists of all descriptions are wont to do), but rather must relate to the typifications that are already operative in the situation being studied ...they must retain an intelligible connection with the meaningful intentions of the actors in the situation." (SR:40)



empiriese bewysvoering, maar voeg by: "...evidence and falsification in sociology are not the same as in the natural sciences - precisely because they always involve meanings." (SR:46) Uiteindelik is dit die invloed van Weber wat die sterkste spreek in Berger se siening van sosiologie as "a humanistic discipline..." (SCR:173). Weber se invloed blyk ook uit die wyse waarop Berger die gedagte van waardevryheid gebruik om die wetenskaplikheid van sosiologie te waarborg.

### 5.2.3 Die waardevryheid van die sosiologie

Berger tipeer die sosioloog só: "The sociologist, then, is someone concerned with understanding society in a disciplined way. The nature of this discipline is scientific." (ItS:27) Hierdie dissipline het twee aspekte wat ten nouste met mekaar saamhang. Aan die een kant is daar die fokus op sosiale gegewens, in 'n poging om dit te verstaan soos dit werklik is. Aan die ander kant is daar die doelbewuste tussen hakies plaas van die sosioloog se eie waardes, sodat sy waardes nie sy waarneming beïnvloed nie. Die dissipline gaan dus om die ideaal van 'n waardevrye wetenskap. Berger gaan, soos Weber, uit van die Kantiaanse onderskeid tussen feit en waarde, tussen dit wat is en dit wat behoort te wees.<sup>20</sup> Sosiologie fokus op dit wat empiries bestaan: "The sociologist tries to see what is there." (ItS:16)<sup>21</sup> Dit gaan vir hom om "kognitiewe respek": die poging om ander mense se verstaan van die werklikheid ten volle ernstig op te neem (PoS:123). Sosioloë moet waak daarteen om die sosiale werklikheid te probeer indwing in die raamwerk van persoonlike waardes, om dit te sien soos dit na hulle oordeel behoort te wees in plaas daarvan om dit te sien soos dit is.

Dit beteken nie dat Berger 'n naïwe verwagting het dat waardes geen rol sal speel in die sosioloog se werk nie, en dat 'n volledig "objektiewe" kyk op die sosiale werklikheid dus moontlik sal wees nie. Die sosioloog is nie, soos dit positivisme dit wil hê, 'n neutrale waarnemer wat uit 'n neutrale hoek kyk en daarom algemeen-geldige wette uit die

<sup>20</sup>

"...there is no ready nexus between methodology and morality: To accept a fact as empirically existent is by no means to accept it as morally right." (PoS:122) Die verwysing is na *Pyramids of Sacrifice* (Berger, 1974). Verwysings na die werk sal deurgaans gemaak word met die afkorting PoS en die bladsynommer.

<sup>21</sup>

Berger en Kellner (SR:10) omskryf die dissipline met die volgende begrippe: "...patiently, carefully being attentive to the meanings of other people's lives..."; "...a respect for people and their intentions, hopes and ways of life..." en "...the determination to see the social world as it is..."

waarneming kan aflei nie. Berger besef dat die sosioloog se interpretasie noodwendig beïnvloed word deur sy eie sosiale konteks.<sup>22</sup> Nogtans verg die sosiologiese dissipline 'n doelbewuste poging om die invloed van hierdie faktore te minimaliseer.<sup>23</sup> Waardevryheid is dus vir Berger 'n ideaal vir die sosiologie, eerder as 'n empiriese beskrywing van die sosiologie. Die sosioloog se interpretasies staan in die spanningsveld van waarde en feit. Die ideaal bly belangrik, omdat dit die sosioloog bewaar teen die positivisme sowel as ideologie, wat Berger aandui as ontsnappingsroetes uit die spanningsveld (PoS:224). Die positivis sien sy interpretasie as 'n neutrale weergawe van die werklikheid self<sup>24</sup>; terwyl die ideoloog die werklikheid probeer indwing in die vorm van sy vooroordele.<sup>25</sup>

Dit beteken dat "waardevryheid" eintlik self 'n waarde is wat grondliggend is aan die beoefening van die sosiologie as wetenskap.<sup>26</sup> Hierdie waarde word vir Berger beliggaam in die sosiologiese tradisie sowel as die sosiologiese gemeenskap met sy vasgestelde werkswyse. Dit vorm die institusionalisering van wat Berger en Kellner die sosiologiese "relevance structure" noem (SR:40). Hulle gaan daarvan uit dat die mens dink en handel binne 'n verskeidenheid relevansie-strukture, en dat daar voortdurend oorgeskakel word van die een na die ander. Die sosioloog skakel, in die vertolking van die sosiale werklikheid, dus oor na 'n relevansie-struktuur waarbinne waardevryheid 'n belangrike rol speel. Waardevryheid is nie net 'n eis van hierdie struktuur nie, maar word ook tot in hoë

<sup>22</sup> "The social location, the psychological constitution and the cognitive peculiarities of an interpreter are inevitably involved in the act of interpretation, and all of them will affect the interpretation." (SR:48)

<sup>23</sup> Berger sê onder meer: "...'value-freedom' means that one tries to perceive social reality apart from one's hopes and fears. It does not mean that one has no hopes or fears..." (PoS:124) En elders wys hy op die sosioloog se "...responsibility for evaluating his findings, as far as he is psychologically able, without regard to his own prejudices, likes or dislikes, hopes or fears... it is especially difficult to exercise in a discipline that touches so closely on human passions. It is evident that this goal is not always achieved, but in the very effort lies a moral significance not to be taken lightly." (ItS:189)

<sup>24</sup> Berger en Kellner handhaaf dat "die totale sosiale feit" 'n konstruksie van die sosioloog is (SR:12).

<sup>25</sup> Berger vind hierdie benadering onder meer ook in die teologie. Hy praat van: "...the procedures of normative disciplines, such as theology or jurisprudence, where one meets with the constant compulsion to squeeze reality into the narrow frame of one's value judgments." (ItS:189)

<sup>26</sup> "However, while eschewing scientism, the sociologist will be able to discover human values that are endemic to scientific procedures in both the social and natural sciences. Such values are humility before the immense richness of the world one is investigating, an effacement of self in the search for understanding, honesty and precision in method, respect for findings honestly arrived at, patience and a willingness to be proven wrong and to revise one's theories, and, last but not least, the community of other individuals sharing these values." (ItS:188)

mate deur die struktuur moontlik gemaak.<sup>27</sup> In die wisselwerking met die sosiologiese relevansie-struktuur sowel as met empiriese waarneming, kom die sosioloog dus tot 'n interpretasie van die sosiale werklikheid wat 'n hoë mate van objektiwiteit besit. Sonder die ideaal van waardevryheid en die gedissiplineerde poging om sy eie waardes tussen hakies te plaas, is objektiwiteit egter totaal onmoontlik.<sup>28</sup> In soverre as wat objektiwiteit redelikerwys van sosiologiese interpretasies verwag kan word, word dit alleen moontlik gemaak deur 'n gedissiplineerde nastrewe van die ideaal van waardevryheid.

Die konsep van verskillende relevansie-strukture kan ook verhelder word aan die onderskeid wat Berger, op voetspoor van Weber, maak tussen sosiale teorie (wat op *verstaan* gerig is) en sosiale beleid (wat op *handeling* gerig is). Beleid en handeling impliseer keuses wat in die lig van waardes gemaak word. Daarom kan Berger sê:

"All action presupposes an altogether different relevance structure. Among other things, what must be abandoned now is the bracketing of one's own values. All application is necessarily value-based." (SR:53)

Sosiologie as waardevrye wetenskap is 'n teoretiese aktiwiteit. Dit beteken egter nie dat dit geen implikasies het vir sosiale beleid nie. Die sosiologiese perspektief op die samelewing kan tot groter nugterheid lei as dit kom by die bepaling van beleid.<sup>29</sup> Die verhouding tussen teorie en beleid bly egter 'n indirekte een. Enige poging om 'n direkte lyn van sosiologiese interpretasies na sosiale beleid te trek, asof die een die ander noodsaak, is vir Berger 'n ideologiese misbruik van die sosiologie.<sup>30</sup> Sosioloë moet deurentyd bewus bly van die verskillende relevansie-strukture waarbinne hulle beweeg, en moet hulleself daarop instel om

<sup>27</sup> "...the sociologist can control these factors, certainly in principle and to a large degree in fact, by adhering to the previously discussed rules of scientific relevance structure and evidence." (SR:48)

<sup>28</sup> "If such bracketing is not done, the scientific enterprise collapses, and what the sociologist then believes to perceive is nothing but a mirror image of his own hopes and fears, wishes, resentments or other psychic needs; what he will then *not* perceive is anything that can reasonably be called social reality." (SR:52, primêre beklemtoning)

<sup>29</sup> "Social reality is hard, obstreperous, resistant to our wishes. Any situation of policy making should embrace as clear an awareness as possible of the likely limits this reality will set to the intended projects." (PoS:130)

<sup>30</sup> "One of the abuses of sociology has been the ignoring of this indirect relation between understanding and action, of the shift in relevance structure necessitated by the movement from the first to the second." (SR:54)



in hulle sosiologiese analyses te bly binne die struktuur van 'n waardevrye wetenskap.<sup>31</sup> Alleen só kom 'n sosioloog op die spoor van die betekenis van die sosiale werklikheid.

#### 5.2.4 Die vraag na betekenis

Die sentrale vraagstelling van die sosiologie, aldus Berger, is die vraag na die betekenis wat die sosiale werklikheid vir die mense het. Hy fundeer hierdie benadering op 'n bepaalde antropologie waarvolgens die betekenisvraag die basiese kenmerk van menswees as sodanig is.<sup>32</sup> Omdat Berger die samelewing as menslike produk verstaan, beteken dit dat die mens se soeke na betekenis ook in die samelewing vir hom sentraal staan: "...society is a community of meaning." (SBA:355) Hierin volg Berger ook vir Weber na: die doel van die sosiologie is om die betekenis van die sosiale werklikheid te verstaan.<sup>33</sup> Hy maak deurgaans gebruik van Weber se konsep van *Verstehen* om die taak van die sosioloog te belig (ItS:146). Soos reeds gesê, verg dit 'n gedissiplineerde aandag van die sosioloog aan die manier waarop mense die sosiale werklikheid verstaan. Berger is van mening dat die sosioloog moet waak daarteen om verblind te word deur die imposante strukture van die samelewing en om strukture te versaaklik asof dit nie die produk van die menslike soeke na betekenis is nie.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> "...one must keep a kosher kitchen if one's intellectual nourishment is not to become hopelessly polluted - that is, one must not pour the milk of subjective insight over the meat of scientific interpretation. Such segregation does not mean that one cannot relish both forms of sustenance, only that one cannot do so in a single dish." (ItS:144)

<sup>32</sup> "The need for meaning is almost certainly grounded in the constitution of man. Man is the animal that projects meaning into the universe." (PoS:166) Vroeër in dieselfde werk koppel Berger die mens se soeke na betekenis aan godsdiens: "Man does *not* live by bread alone. He also needs the life-giving and meaning-giving sustenance that no 'materialist' view of the world can provide. If you will, man needs religion..." (PoS:43, primêre beklemtoning)

<sup>33</sup> Hy verwys byvoorbeeld instemmend na "...Max Weber's definition of a 'social' situation as one in which people orient their actions to one another..." en voeg daarby: "The web of meanings, expectations and conduct resulting from such mutual orientation is the stuff of sociological analysis." (ItS:39) Elders sê Berger: "...meaning is *the* central phenomenon of social life, and no aspect of the latter can be understood without looking into the question of what it means to those who participate in it." (PoS:166, primêre beklemtoning)

<sup>34</sup> "...sociological understanding ought always to be humanizing, that is, ought to refer back the imposing configurations of social structure to the living human beings who have created them." (SC:8) Die verwysing is na ***The Sacred Canopy*** (Berger, 1969). Verwysings na die werk sal deurgaans gemaak word met die afkorting SC en die bladsynommer.

Hier kom 'n mate van ambivalensie in Berger se benadering na vore. Aan die een kant impliseer sy klem op die luisterende, oop houding van die sosioloog dat die sosioloog as wetenskaplike ander mense se verstaan van die werklikheid ernstig opneem; daar moet geluister word na die verhale wat mense oor hulle lewenswêreld vertel.<sup>35</sup> Omdat die sosioloog geen waarde-oordele kan maak oor die verhale waarna geluister word nie, sê Berger: "...every human world must be deemed, in principle, as being equal to any other human world in its access to reality." (PoS:117). Dit impliseer dat die persoon wat binne 'n bepaalde wêreld leef, 'n beter begrip van daardie wêreld het as die buitestaander. Berger verset homself teen wat 'n mens "kognitiewe imperialisme" sou kon noem: die pretensie van 'n buitestaander om mense se lefwêreld beter te begryp as wat hulle self sou kon doen. Aan die ander kant meen hy tog dat 'n buitestaander sekere dinge helderder kan insien as iemand binne 'n bepaalde wêreld, omdat kennisoordrag tussen verskillende menslike lefwêrelde in beginsel moontlik is. Die terughoudendheid waarmee hy die saak benader, sou byvoorbeeld impliseer dat hy moet aanvaar dat 'n aanhanger van 'n bepaalde godsdienst daardie godsdienst van binne verstaan en dus op 'n sekere vlak ook beter verstaan as iemand buite die godsdienst. Tog sou Berger wou beweer dat die sosioloog, in sy wetenskaplike blik van buite sekere insigte kan ontwikkel in daardie godsdienst wat nie toeganklik sal wees vir die aanhanger van die godsdienst nie.

In sy werk, *Pyramids of Sacrifice*, wat handel oor die modernisering in die derde wêreld, is Berger besonder terughoudend oor die "kyk van buite". Wanneer hy egter praat oor die sosiologie as 'n analise van die moderne wêreld, verdwyn daardie terughoudendheid grotendeels omdat sosiologie, na sy oordeel, 'n "kyk van binne" ten opsigte van moderniteit verteenwoordig.<sup>36</sup> Dit beteken egter dat hy meermale die indruk skep dat die sosioloog tóg die sosiale werklikheid – ten minste binne die moderne Westerse samelewing - "beter" kan verstaan as sommige mense wat binne daardie werklikheid leef. Dié indruk word veral geskep deur die manier waarop Berger oor die "debunking" funksie van die sosiologie

<sup>35</sup> "To be a listener to the many stories of human meanings and then to retell the stories as faithfully as one is able - this description of what a sociologist does is a restatement of certain methodological principles. It is also a statement with a certain moral status." (SR:75, primêre beklemtoning)

<sup>36</sup> Berger sê byvoorbeeld: "We would now say explicitly that sociology is so much in tune with the temper of the modern era precisely because it represents the consciousness of a world in which values have been radically relativized." (ItS:61)

praat, waarin agter die aanvaarde opvattinge ingevra word na moontlike dieper vlakke van betekenis.<sup>37</sup> Hy fundeer hierdie perspektief op Nietzsche se “art of mistrust”, en sê dat hoewel hierdie tipe agterdog algemeen in kulture voorkom, dit in die moderne Weste kenmerkend geword het van die denke van al hoe meer mense (ItS:43). Die sosiologie word ook deur hierdie agterdog gestempel – daarom het dit volgens Berger “...a logical imperative to unmask the pretensions and the propaganda by which men cloak their actions with each other.” (ItS:51) Dit beteken dat die sosiologie, byvoorbeeld, na ‘n polisieman se handhawing van wet en orde kan kyk en die ideologiese wortels daarvan in sy eie belang as lid van ‘n bepaalde sosiale klas kan blootlê – hoewel die polisieman self nooit daardie ideologiese wortels sal raaksien nie.<sup>38</sup> Die vraag is of dit beteken dat die sosioloog die wêreld van die polisieman beter verstaan as die polisieman self? In *Pyramids of Sacrifice* beweer Berger: “...the peasant knows his world better than any outsider ever can.” (PoS:117) Waarom sou dit nie ook van die polisieman gesê kan word nie? Die belangrikheid van hierdie vraag blyk wanneer gekyk word na ‘n volgende aanhaling van Berger:

“‘Society’ is nothing but a name for whatever ‘works away,’ by rules that were yet to be discovered, ‘underneath’ the collective structures as they were ‘officially’ defined by such normative disciplines as theology, philosophy and law. It follows that to be able to perceive ‘society’ at all, there must be a certain debunking angle of vision.” (SR:4)

Die studie-objek van sosiologie is dus alleen waarneembaar indien die sosioloog “dieper” kan kyk as die teoloog, filosoof of regsgeleerde; as hy deur die “rookskerm” van hulle standpunte kan kyk na die “...unadmitted and often unpleasant mainsprings of actions.” (ItS:55) In hierdie sin moet die sosioloog dus die wêreld van die teoloog, filosoof of regsgeleerde beter verstaan as hulleself. Die vraag is of die sosioloog nog dieselfde respek vir hulle leefwêreld en werklikheidsverstaan toon as wat Berger ten opsigte van die “peasant” vereis. In sy latere werk word dit duidelik dat Berger self ‘n meer kritiese houding teenoor die ontluisterende

<sup>37</sup> “To ask sociological questions, then, presupposes that one is interested in looking some distance beyond the commonly accepted or officially defined goals of human actions. It presupposes a certain awareness that human events have different levels of meaning, some of which are hidden from the consciousness of everyday life.” (ItS:41)

<sup>38</sup> Dit blyk uit wat Berger verder aan sê: “...sociological understanding is always potentially dangerous to the minds of policemen and other guardians of public order, since it will always tend to relativize the claim to absolute rightness upon which such minds like to rest.” (ItS:61)



aspek van die sosiologie inneem. Sy respek vir ander se leefwêreld geld toenemend ook vir die benadering van mense binne die Westerse samelewing.<sup>39</sup>

Die vraag na die sosioloog se respek vir ander se leefwêreld kan ook vanuit 'n ander hoek benader word. Die "art of mistrust" kan self met wantroue benader word. Op watter gronde kan beweer word dat 'n wantrouige kyk op die sosiale werklikheid redeliker is as 'n interpretasie wat instemmend is ten opsigte van, byvoorbeeld, 'n bepaalde teologiese of filosofiese uitkyk? Berger praat van "...the fallacy of mistaking the Potemkin village for the City of God." (ItS:185) Is die omgekeerde denkfout nie ook moontlik nie? 'n Ongebreidelde agterdog kan die gevaar loop om die Stad van God aan te sien vir 'n Potemkin dorpie. Hierdie vraag sal telkens terugkom in die analise van Berger se sosiologie en dit sal ook blyk dat hy self 'n sekere sensitiwiteit daarvoor het. Daarmee word die waarde van 'n wantrouige blik op die werklikheid nie misken nie. Dit kan ongetwyfeld die teologie ook ten goede kom, maar as 'n interpretasie van die werklikheid naas 'n meer instemmende interpretasie. Die een kan nie sonder meer as meer werklikheidsgetrou as die ander beskou word nie. Dit blyk ook uit Berger se eie besinning rondom die waarde en beperkinge van die sosiologie.

### 5.2.5 Die waarde en beperking van die sosiologie

Berger heg 'n baie hoë waarde aan die sosiologiese perspektief: "The sociological perspective is a broad, open, emancipated vista on human life." (ItS:67) Terselfdertyd lê hy sterk klem op die beperkinge van die sosiologie. Hierdie twee perspektiewe hang vir hom ten nouste saam: die sosiologie is waardevol juis waar daar 'n sobere erkenning is van die beperkinge van hierdie dissipline. 'n Oorskatting van die sosiologie moet lei tot 'n ideologiese verwringing daarvan, waardeur die dissipline juis van sy waarde beroof word. Wat die beperkinge van die sosiologie betref, lê Berger baie klem daarop dat dit nie 'n universele waarheid bied nie, maar 'n spesifiek moderne, Westerse denkwys

<sup>39</sup>

Hy skryf byvoorbeeld oor godsdienstige tradisionaliste: "One ought not to disparage the worlds of these people and I, for one, no longer have an interest in disturbing them – though, in my younger years, as a novice teacher, it seemed like a great thing to instill doubt in innocent minds. But now, as long as traditionalists do not seek to impose their putative certainties on everyone else, I think that they and their worlds should be accorded personal as well as institutional respect." (FG:136)

verteenwoordig.<sup>40</sup> Daarom doen Berger moeite om aan te dui wat die sosiologie nie kan doen nie. Dit kan nie die vraag na waarheid beantwoord nie en kan nie arbitreer tussen verskillende werklikheidsbeskouings nie.<sup>41</sup> Ewe min kan die sosioloog uitspraak lewer oor die uiteindelijke betekenis van die mens se lewe.<sup>42</sup> Daarom kan die sosiologie ook nie gebruik word as verlossingsleer of morele gids nie (SR:12 & 55).

Die vraag is wat die waarde van die sosiologiese perspektief is. Hier dui Berger verskeie dinge aan. In die eerste plek maak die sosiologie ons bewus van die invloed van sosiale faktore op ons denke en handeling. Op hierdie manier toon die sosiologie vir ons die relatiwiteit van ons eie insigte aan (ItS:82). Hoewel die sosiologie nie 'n morele gids kan wees nie, kan dit tog die konteks waarbinne keuses gemaak moet word, verhelder, onder meer deur moontlike onbedoelde gevolge van sekere keuses te belig. Die diens wat die sosiologie hier bewys, is om die mens te bevry van 'n moralistiese absolutisme wat blind is vir die konsekwensies van rigiede keuses.<sup>43</sup>

Berger sien die sosiologie, soos hy dit vertolk, as 'n wetenskap wat in diens staan van 'n humane, moderne lewensuitkyk en 'n eg demokratiese benadering tot die sosiale werklikheid.<sup>44</sup> 'n Mens kan verstaan waarom hy van mening is dat die belangrikste bydrae

<sup>40</sup> "...sociology is neither a timeless nor a necessary undertaking of the human mind... It presents itself rather as a peculiarly modern and Western cogitation. And... it is constituted by a peculiarly modern form of consciousness." (ItS:37) In dieselfde gees skryf Berger: "Nor does the sociologist claim that his frame of reference is the only one within which society can be looked at." (ItS:28) En: "One can then understand sociology as one game among many, significant but hardly the last word about human life..." (ItS:186)

<sup>41</sup> "Sociology cannot solve the problem of relativity in the sense of arbitrating between conflicting meaning systems in terms of their ultimate truth. If such arbitration is possible at all, that task must be left to philosophy, ethics or theology." (SR:73)

<sup>42</sup> "He is just like any other man in that he must exist in a situation where information about the ultimate meaning of things is sparse, often clearly spurious and probably never overwhelming. He has no epistemological miracles for sale." (ItS:78)

<sup>43</sup> "...with impressive regularity, moral absolutists produce consequences that are diametrically opposed to their own intentions." (SR:75)

<sup>44</sup> "Just as a totalistic understanding of science adumbrates a totalitarian approach to political power, so a nontotalistic, 'modest' understanding of science is conducive to democracy. Put differently, by understanding science as a partial, 'aspectual' approach to human reality, the scientist can never be accorded the status of a cognitive elite - and, in consequence, both the cognitive and the political rights of ordinary people are accorded the respect that is at the core of democracy." (SR:105, primêre beklemtoning) Vergelyk ook die volgende stelling: "...sociological understanding can be an

van die sosiologie juis lê in die negatiewe, "debunking" funksie daarvan (SR:5). Die sosiologie lewer sy belangrikste bydrae, aldus Berger, deur ideologieë te ontmasker – maar hierdie diens kan die dissipline net bewys indien dit nie self misbruik word as 'n totaalomvattende werklikheidsbeskouing nie.

Daarom verset Berger homself ten sterkste teen sciëntisme (SR:130ev). Hy teken dit as die poging om 'n benadering wat geldig is binne die wetenskaplike relevansie-struktuur, as die enigste geldige benadering vir die lewe in sy geheel te beskou. Vir Berger is dit noodsaaklik dat sosioloë sal besef dat hulle binne 'n bepaalde verwysingsraamwerk staan, en dat hulle sal verstaan "...that what is proper in science is not proper in life." (SR:133, primêre beklemtoning) Die ontkenning van die verskil tussen die wetenskaplike relevansie-struktuur en die relevansie-struktuur van die alledaagse leefwêreld lei vir Berger tot 'n verwringing van beide die sosiologie en die menslike leefwêreld.<sup>45</sup> Uiteindelik moet dit lei tot die disintegrasie van morele waardes (SR:163) en die vervreemding van die mens (SR:131). Dit stuit ook op die weerspannige aard van die sosiale werklikheid self.<sup>46</sup>

Berger staan negatief teenoor enige oordrewe sisteemvorming in die sosiologie.<sup>47</sup> Die sosioloog kan selfs gedwing word om nie heeltemal konsekwent te wees in sy denke nie, as gevolg van die "paradoxical many-sidedness of life itself..." (ItS:190) Dit is juis hierdie openheid vir die sosiale werklikheid in al sy veelvlakkigheid wat, aldus Berger, die sosioloog ook dwing tot openheid vir dialoog met ander dissiplines wat die mens en sy werklikheid bestudeer (ItS:191). Samevattend kan gesê word dat die sosiologie, volgens

---

important part of a certain sense of life that is particularly modern, that has its own genius of compassion and that can be the foundation of a genuine humanism. This humanism to which sociology can contribute is one that does not easily wave banners, that is suspicious of too much enthusiasm and too much certainty. It is an uneasy, uncertain, hesitant thing, circumspect in its moral assertions. But this does not mean that it cannot enter into passionate commitment at those points where its fundamental insights into human existence are touched upon." (ItS:183)

<sup>45</sup> "It cannot be strongly enough emphasized that it is the *same* features of sociology, which are appropriate to the scientific relevance structure, which now become highly problematic when transferred to the relevance structure of everyday life." (SR:163, primêre beklemtoning)

<sup>46</sup> "To repeat: human life contains a rich, powerful reality, which resists absorption into the 'engineering mentality.'" (SR:133)

<sup>47</sup> "Such an understanding of the humanistic place of sociology implies an openness of mind and a catholicity of vision. It should be readily conceded that such a posture may be acquired at the cost of rigorously closed logic in the task of sociological system-building." (ItS:190)



Berger, insig gee in die onsekere aard van die mens se bestaan.<sup>48</sup> Hierdie insig het sy skerp kant in die ontluisterende inwerking wat die sosiologiese perspektief op menslike pretensie het. Dit kan egter ook lei tot 'n besef van die unieke waarde van elke menslike leefwêreld, en tot 'n nugtere verbintenis tot basiese menslike waardes, 'n verbintenis wat nooit in fanatisme hoef te verval nie.<sup>49</sup>

### 5.3 DIE WISSELWERKING TUSSEN MENS EN SAMELEWING

Berger omskryf die begrip "samelewing" as 'n komplekse sisteem van menslike verhoudinge, of 'n sisteem van interaksie (ItS:38). Hierdie sisteem sluit alles in, van die mense se mikro-wêreld met hulle onmiddellike verhoudinge met die mense die naaste aan hulle; tot by die makro-wêreld van die groot institusies soos die bedryfslewe en die politiek (SBA:8). Die samelewing vorm die konteks van die mens se totale lewenservaring:

"Society is our experience with other people around us... It serves as the context of everything else we experience, including our experience of the natural world and of ourselves, because these other experiences are also mediated and modified for us by other people..." (SBA:3)

Berger beskou die samelewing as 'n konstruksie wat die mense maak om hulleself teen chaos te beskerm.<sup>50</sup> Agter sy siening sit dus die veronderstelling dat die werklikheid op sigself nie kosmos, 'n geordende geheel, is nie, maar chaos, en dat die wêreld as "kosmos" 'n skepping van die mens self is.<sup>51</sup> Die samelewing word dus gebore uit die

<sup>48</sup> "...sociological insight may lead to an understanding of the great fragility of all the things one holds dear, including one's notion as to who one is, because sociology shows their ongoing dependence on social processes of definition and redefinition." (SBA:364)

<sup>49</sup> "Sociological consciousness moves in a frame of reference that allows one to perceive one's biography as a movement within and through specific social worlds, to which specific meaning systems are attached. This by no means solves the problem of truth. But it makes us a little less likely to be trapped by every missionary band we encounter on the way." (ItS:80)

<sup>50</sup> "Society gives us names to shield us from nothingness. It builds a world for us to live in and thus protects us from the chaos that surrounds us on all sides. It provides us with a language and with meanings that make this world believable." (ItS:170)

<sup>51</sup> Hieroor skryf Abercrombie (1986:26, primêre beklemtoning) tereg: "At the root of much of Berger's work is the insistence that the social world is *naturally* chaotic and precarious. The very texture of Berger's language changes when he is describing the 'fundamental terrors of human existence.'"

mens se vrees.<sup>52</sup> Dit hang ook saam met die mens se gebrek aan instinkte: anders as die dier, het die mens nie 'n aangebore oriëntasie in sy habitat nie, maar moet die mens self 'n oriëntasie ontwikkel om te oorleef. Die samelewing is dus die mens se plaasvervanger vir die dierlike instink (SCR:45ev).<sup>53</sup> Hierdie basiese perspektief het 'n groot invloed vir die manier waarop Berger die verhouding tussen die mens en sy leëwêreld, die samelewing, konstrueer. Dit impliseer, soos in die bespreking van sy sosiologiese benadering aangedui is, dat die betekenis wat die mens aan sy wêreld heg, vir hom konstituerend is vir die samelewing. Betekenis is 'n projeksie wat mense maak in hulle poging om die wêreld as kosmos te verstaan. Die doel van hierdie projeksie is om die samelewing as kosmos te fundeer. Wanneer die werklikheid vir mense betekenisloos word, verloor die samelewing sy karakter as kosmos en dreig die mens om in chaos terug te val.

Dit laat die indruk dat Berger inderdaad "idealisties" oor die samelewing dink, as sou menslike idees (of opvattinge van betekenis) die samelewing vorm, eerder as die materiële onderbou. Berger dink meer genuanseerd hieroor. Vir hom bestaan daar 'n wisselwerking tussen menslike idees en die materiële basis van die samelewing.<sup>54</sup> Dit impliseer dat sekere idees ontstaan of 'n vrugbare teelaarde vind binne 'n konteks wat gevorm word deur bepaalde materiële faktore; maar dat daardie idees tog ook 'n vormende invloed binne die samelewing kan hê.<sup>55</sup> Daarom sê Berger nie net dat die samelewing 'n menslike produk is nie. Hy is van mening dat die samelewing ook 'n selfstandige bestaan voer, los van die mense wat dit geskep het of dit voortbou. As selfstandige werklikheid vorm die

<sup>52</sup> "In the end, every society can be seen as a precariously put together fabric of meanings by which human beings seek to find guidance for their lives, to be consoled and inspired, in the face of finitude and death." (SR:74) "The socially established nomos may thus be understood, perhaps in its most important aspect, as a shield against terror." (SC:22)

<sup>53</sup> "Man, biologically denied the the ordering mechanisms with which the other animals are endowed, is compelled to impose his own order upon experience. Man's sociality presupposes the collective character of this ordering activity." (SC:19)

<sup>54</sup> "The relationship between material development and ideas in society is much more complex than that. Very probably the best way to think of this relationship is as one of reciprocity or mutual influence." (SBA:86) Elders skryf Berger (1976:17): "Ideas and society always stand in a dialectical relationship to each other: Ideas come out of a context, but they also act back upon that context."

<sup>55</sup> Vergelyk ook wat Berger en Berger hieroor skryf: "The sociologist cannot, therefore, assume from the beginning that a particular morality is simply the expression of 'underlying' interests, but neither can he start from the assumption that such interests are not present and that the conduct of people in a particular group is simply an expression of their moral ideas." (SBA:343)

samelewing op sy beurt die mens (SCR:57). Vir hierdie dialektiese wisselwerking gebruik Berger die drie begrippe eksternalisasie, objektifikasie en internalisasie:

"It is through externalization that society is a human product. It is through objectivation that society becomes a reality *sui generis*. It is through internalization that man is a product of society." (SC:4)

Op hierdie wyse wil Berger, soos reeds aangedui, die Weberiaanse en Durkheimiaanse denkrigtings in die sosiologie by mekaar uitbring.<sup>56</sup> In die uitbou van hierdie dialektiese perspektief maak Berger erns met die manier waarop die mens deur die samelewing gevorm word. Daarom is kwessies soos sosiale kontrole en mag, met die geweld wat dikwels onderliggend daaraan is, vir hom belangrik. Hy poog om 'n humaniserende perspektief te behou, om teenoor enige versaakliking van samelewingstrukture vol te hou dat dit 'n menslike produk is.

### 5.3.1 Die samelewing is 'n menslike produk

Hoewel Berger in sy sosiologiese werk deurgaans die invloed van die samelewing op die individu sy volle gewig wil laat dra, kom hy telkens daarop terug dat die samelewing 'n menslike produk is: "Since all social systems were created by men, it follows that men can also change them." (ItS:149) Die belangrikheid van hierdie gesigspunt blyk ook uit sy kritiek op Durkheim se siening van die samelewing. Die strukture, hoe onafhanklik hulle ook al skyn te wees, is deur mense tot stand gebring. Daarom is menslike handeling, soos Weber dit ook ingesien het, die oorsprong van die menslike samelewing. Durkheim se perspektief kan sinkroniese geldigheid hê, maar beslis nie diakroniese geldigheid nie.<sup>57</sup>

Dié perspektief bring Berger tot die vraag wat onderliggend is aan 'n groot deel van veral sy vroeëre sosiologiese werk: "How is it possible that human activity (*Handeln*) should produce a world of things (*choses*)?" (SCR:17) Hoe gebeur dit dat die samelewing as

<sup>56</sup> Hieroor skryf Berger en Luckman: "It is precisely the dual character of society in terms of objective facticity and subjective meaning that makes its 'reality *sui generis*'..." (SCR:17)

<sup>57</sup> "No social structure, however massive it may appear in the present, existed in this massivity from the dawn of time." (ItS:148)



skepping van die mens uiteindelik as 't ware uit die mens se hand glip om 'n selfstandige struktuur te word wat die mens vorm? Die antwoord vind Berger in 'n antropologiese gesigspunt wat baie herinner aan Karl Marx se siening van die mens as *homo faber*. "Human being must ongoingly externalize itself in activity." (SCR:50) Die produk wat die mens in sy eksternaliserende aktiwiteit daarstel, kry egter 'n bestaan los van die mens self: eksternalisasie lei tot objektifikasie.<sup>58</sup> Dit is belangrik om daarop te let dat Berger die prosesse van eksternalisasie en objektifikasie beskou as 'n noodwendige deel van menswees, waarsonder die mens nie sou kon oorleef nie.<sup>59</sup>

Die sosiale orde word deur mense geskep as eksternalisasie van hulle eie menswees, maar sodra dit daargestel is, verkry dit 'n objektiwiteit wat dit laat lyk asof dit los van die handeling van mense bestaan. Berger belig hierdie saak aan die hand van die proses van institusionalisering. Hy wys daarop dat die mens se handeling, indien dit herhaal word, 'n patroon vorm. Dit word 'n gewoonte, iets wat noodsaaklik is indien die mens wil oorleef in sy wêreld (FG:170). Gewoontehandeling staan nie teenoor die kreatiwiteit van die mens nie. 'n Agtergrond van gewoontehandeling maak juis 'n voorgrond van inisiatief moontlik.<sup>60</sup> Die menslike handeling wat ontwikkel tot gemeenskaplike patrone wat van geslag tot geslag oorgedra word, lei tot die vorming van institusies (SCR:51). Handeling lei tot gewoontes, en sodra hierdie gewoontehandeling in 'n groot groep vasgelê word, lei dit daartoe dat die groep sekere rolle aan sekere mense toeken. Hierdie rolle vloei voort uit menslike handeling, maar hoe meer dit vasgelê word in 'n bepaalde groep, hoe meer bepaal die rolle ook die handeling van mense. Wanneer dit gebeur het, kan 'n mens van 'n institusie praat. Die gesin sou byvoorbeeld só kon ontwikkel het van 'n biologiese eenheid tot 'n institusie met vaste rolverwagtings vir vader, moeder en kind.

<sup>58</sup> "Human expressivity is capable of objectification, that is, it manifests itself in products of human activity that are available both to their producers and to other men as elements of a common world." (SCR:33)

<sup>59</sup> "The reality of everyday life is not only filled with objectifications; it is only possible because of them." (SCR:33)

<sup>60</sup> "This frees the individual from the burden of 'all those decisions', providing a psychological relief that has its basis in man's undirected instinctual structure." (SCR:51)

Soos in die volgende gedeelte gesien sal word, beskou Berger die institusionele orde van die samelewing as 'n dwingende mag wat die individu se gedrag, gedagtes en lewenservaring tot 'n groot mate bepaal. Juis daarom is hy versigtig vir die gevaar van 'n reïfikasie van institusies: 'n versaakliking waarin die menslike oorsprong van die sosiale orde vergeet word.<sup>61</sup> Dan identifiseer die mense hulleself met hulle sosiale rolle en hulle konstrueer die institusionele orde na analogie van die natuurlike orde: dit is hoe dinge noodwendig is en dit kan nie verander word nie (SCR:183). Reïfikasie werk die pretensie in die hand dat mense geen keuse het ten opsigte van die sosiale orde nie, maar dat hulle optrede volkome daardeur bepaal word. Berger beskou die reïfikasie van die sosiale orde as 'n konstante versoeking vir die mens wat eers vanuit die moderne perspektief oorwin kan word.<sup>62</sup> Terselfdertyd is Berger bewus daarvan dat die sosiologiese benadering die reïfikasie van institusies in die hand kan werk.<sup>63</sup> Berger se klem op institusionalisering as noodwendig vir die mens, en reïfikasie as iets wat deurgaans opgesluit is in institusionalisering, gee aan sy visie op die mens in die samelewing 'n tragiese dimensie wat herinner aan Weber se ysterhok waarbinne die moderne mens vasgevang is. Die mens is feitlik 'n gevangene van die sukses van sy eie skepping van die sosiale orde. Berger wil in hierdie opsig die sosiologie in diens van 'n humaniserende visie stel. "Debunking" beteken dat die sosiologie moet meewerk aan 'n demistifikasie van die sosiale orde: dit is nie 'n natuurlike of goddelike orde nie, maar 'n skepping van die mens.<sup>64</sup> Die sosiologie vervul hierdie funksie deur eerlik te kyk na die invloed wat die sosiale orde op mense het, 'n invloed wat 'n mens net tot jou eie nadeel ontken (ItS:82).

<sup>61</sup> "Reification is the apprehension of human phenomena as if they were things, that is, in non-human or possibly superhuman terms." (SCR:82)

<sup>62</sup> "...an apprehension of reification as a modality of consciousness is dependent on an at least relative dereification of consciousness, which is a comparatively late development in history and in any individual biography." (SCR:83, primêre beklemtoning)

<sup>63</sup> "The analysis of reification is important because it serves as a standing corrective to the reifying propensities of theoretical thought in general and sociological thought in particular." (SCR:85)

<sup>64</sup> "Social order exists *only* as a product of human activity. No other ontological status may be ascribed to it without hopelessly obfuscating its empirical manifestations." (SCR:49, primêre beklemtoning)

### 5.3.2 Die mens is 'n produk van die samelewing

Die institusionele orde van die samelewing vorm die konteks van die alledaagse leëwêreld van die mens.<sup>65</sup> Wanneer 'n kind gebore word, is hy nie bewus van die makro-wêreld van institusies nie en weet hy niks van die manier waarop dit sy mikro-wêreld bepaal nie (SBA:41). Die proses waardeur 'n kind die makro-wêreld leer ken, is sosialisering, waardeur hy leer om sy gedrag binne sosiale patrone te voeg (SBA:51). Sosialisering kan gesien word as 'n proses van internalisering: die institusionele orde word deel van die kind se werklikheidsbeskouing. Suksesvolle sosialisering beteken dat daar 'n simmetrie tot stand kom tussen die objektiewe wêreld van die samelewing en die subjektiewe wêreld van die individu (SC:15).<sup>66</sup> Sosialisering en internalisering is ambivalente prosesse. Aan die een kant beteken dit dat die institusionele orde toenemende dwang uitoefen op die individu namate hy suksesvol gesosialiseer word; aan die ander kant maak dit vir hom 'n ryk wêreld oop.<sup>67</sup> Iemand wat nie daarin slaag om te sosialiseer nie, is nie vry nie, maar innerlik arm. Die mens is in elk geval nie 'n passiewe slagoffer van sosialisering nie, maar werk aktief daaraan mee (SBA:53).

Dit blyk uit Berger se analise van sosialisering dat hy reïfikasie as 'n noodwendige aspek daarvan beskou.<sup>68</sup> Die samelewing kan nie funksioneer sonder die reïfikasie van institusies nie.<sup>69</sup> Die institusionele orde, hoewel dit 'n menslike maaksel is, kan teenoor

<sup>65</sup> "Everyday life takes place within the enveloping context of an institutional order; it is intersected at different points by specific institutions that, as it were, reach into it, and its routines themselves consist of institutionalized behavior, that is, of behavior that is patterned and regulated in established ways." (SBA:10)

<sup>66</sup> "In sum, objectivation implies the production of a real social world, external to the individuals inhabiting it; internalization implies that this same social world will have the status of reality within the consciousness of these individuals." (SC:83)

<sup>67</sup> Berger en Berger skryf byvoorbeeld oor sosialisering as "imposition", maar ook as "initiation into a social world..." waardeur die wêreld vir die kind toeganklik gemaak word. (SBA:52) Oor internalisering sê hulle: "Internalization not only controls the individual but opens up the world for him. Internalization not only allows the individual to participate in the outside social world but it also enables him to have a rich inner life of his own." (SBA:58)

<sup>68</sup> Só skryf Berger en Luckman: "Only in this way, as an objective world, can the social formations be transmitted to a new generation." (SCR:56, primêre beklemtoning)

<sup>69</sup> "...institutions provide procedures through which human conduct is patterned, compelled to go, in grooves deemed desirable by society. And this trick is performed by making these grooves appear to the individual as the only possible ones." (ItS:104)



die mens te staan kom as 'n dwingende mag.<sup>70</sup> Dit beteken nie dat dit nie verander kan word nie, want daar is voortdurende verandering, maar: "... *for the individual it is not easy to bring about deliberate change.*" (SBA:73, primêre beklemtoning) Teen hierdie agtergrond kan verstaan word waarom Berger feitlik deterministiese uitsprake kan maak oor die mens as produk van die samelewing. Hy skryf byvoorbeeld: "Society not only determines what we do but also what we are." (ItS:110-111) En: "...each society produces the men it needs." (ItS:128) Hy kan selfs die samelewing teken as 'n mag wat potensiëel vernietigend kan wees vir die individu: "Society directs, sanctions, controls, and punishes individual conduct. In its most powerful apotheoses... society may even destroy the individual." (SC:11) Hierdie perspektief van Berger vra die aandag vir die sosiale prosesse van gesag, kontrole en selfs geweld waardeur die institusionele orde gehandhaaf word. Dit roep ook die probleem van die moontlikheid van vryheid teenoor die sosiale determinisme na vore. Dit is duidelik dat die benadering wat Berger ten opsigte van hierdie vrae het, bepalend sal wees vir sy siening van godsdiens. Die kerk is immers ook 'n sosiale institusie wat deur die Christelike tradisie van geslag tot geslag oorgedra word. Berger se ambivalensie teenoor die proses van sosialisering en internalisering beteken noodwendig dat hy ook in baie opsigte krities na die Christelike geloofstradisie sal kyk.<sup>71</sup>

### 5.3.3 Sosiale kontrole en geweld

Dit is noodwendig só dat sosialisering en internalisering by verskillende mense verskillend verloop. Waar dit suksesvol is, is sosiale dwangmaatreëls feitlik nie nodig om mense te beheer nie.<sup>72</sup> Die volkome gesosialiseerde mens tree volgens die verwagtings van die samelewing op omdat so iemand nie 'n alternatief kan visualiseer nie. Waar sosialisering nie volkome suksesvol is nie, kan dit gebeur dat 'n mens weerspanning raak en die

<sup>70</sup> Dit blyk uit van die eienskappe wat Berger en Berger (SBA:72, primêre beklemtoning) aan institusies toeken: "*Institutions have coercive power... Institutions have moral authority.*"

<sup>71</sup> Vergelyk byvoorbeeld die toonaard van die volgende stellings wat Berger maak oor die invloed van die verlede op ons lewe in die hede: "But the basic co-ordinates within which one can move and decide have still been drawn by others, most of them long in their graves." (ItS:83) "Our lives are not only dominated by the inanities of our contemporaries, but also by those of men who have been dead for generations." (ItS:101)

<sup>72</sup> "...the fundamental coerciveness of society lies not in its machineries of social control, but in its power to constitute and to impose itself as reality." (SC:12)

samelewing daarom sosiale beheermaatreëls moet toepas.<sup>73</sup> Berger onderskei tussen twee tipes sosiale beheer wat saamhang met twee modelle waarvolgens die samelewing verstaan word. Die eerste is sosiale kontrole, wat saamhang met die model van die samelewing as 'n funksionele model. Die tweede is mag, wat weer 'n konflik-model veronderstel (SBA:257). Hoewel Berger baie maak van die gedagte van sosiale kontrole,<sup>74</sup> blyk dit tog dat die konsep van gesag en mag vir hom sosiologies belangriker is. Dit impliseer dat Berger met 'n konflik-model van die menslike samelewing werk.<sup>75</sup>

Berger koppel gesag ten nouste aan mag: "The essential difference between power and authority is the continuity of the latter." (SBA:259) Gesag word gevestig deur mag, wat Berger verstaan as die vermoë van 'n individu of groep om sy wil op ander af te dwing, ook al sou daar teenstand wees. Wanneer gesag aanvaar word en die sosiale meganismes die mense goed in die gebaande weë hou, kom die uitoefening van mag op die agtergrond te staan. Sodra gesag uitgedaag word, sal dit weer met mag afgedwing word. Meestal word mag uitgeoefen deur 'n verskeidenheid van dwangmaatreëls, sonder om oor te gaan na geweld, maar indien die maatreëls misluk, sal na geweld gegryp word om mag in die hande te hou en gesag te handhaaf.<sup>76</sup> Hieruit lei Berger af: "Violence is the ultimate foundation of any political order." (ItS:84) Die sosiale orde is gebore uit geweld en dit word in stand gehou deur 'n gesag wat op die moontlike gebruik van geweld berus. Die geweld wat Berger konstrueer as die oorsprong van die samelewing hang saam met die chaos wat hy in die totale werklikheid konstrueer as dryfveer tot die menslike soeke na 'n kosmos. Geweld en chaos is dus die diepste wortels van die menslike sosiale orde:

<sup>73</sup> "Institutions also, by the very fact of their existence, control human conduct by setting up predefined patterns of conduct... Additional control mechanisms are required only insofar as the processes of institutionalization are less than completely successful." (SCR:51)

<sup>74</sup> Berger bied in ItS:87 ev verhelderende en vermaaklike leesstof oor die funksionering van sosiale kontrole. Volgens hom werk sosiale kontrole om die volgende rede: "What lies at the bottom if this apparently inevitable pressure towards consensus is probably a profound human desire to be accepted, presumably by whatever group is around to do the accepting." (ItS:87)

<sup>75</sup> "All societies that we know of in human history have contained structures of power and have been full of struggles over this power." (SBA:258)

<sup>76</sup> "...nearly all men live in social situations in which, if all other means of coercion fail, violence may be officially used against them." (ItS:86)

"At the foundations of every historical society there are vast piles of corpses, victims of the murderous acts that, directly or indirectly, led to the establishment of that society. There is no getting away from this fact, and there is nothing to be done about it." (PoS:138)<sup>77</sup>

Die geweld waarmee gesag soms gehandhaaf word en waarmee die institusionele orde verskans word, is 'n ekstreme voorbeeld van sosiale kontrole. Terselfdertyd dui dit daarop dat sosiale kontrole nooit volkome effektief is nie en dat sosialisering en internalisering geensins 'n vanselfsprekende, wetmatige proses is nie. Die mens is in staat om sosiale kontrole te ontwyk. Dit blyk dus dat die mens meer is as net die produk van sosiale kragte.<sup>78</sup> Dit hou ook in dat gesag selde so solied is as wat magshebbers graag sou wou voorgee: "Authority, like power itself, is precarious." (SBA:259) 'n Samelewing kan 'n punt bereik waar sy institusionele orde nie as die werklikheid verstaan word nie, maar eerder gesien word as in stryd met die werklikheid soos die meeste mense dit interpreteer. Vir 'n tyd lank kan gesagsfigure nog poog om die mag in die hande te hou, ook deur geweld, maar uiteindelik sal hulle die mag verloor en sal die institusionele orde verkrummel. Daarom sê Berger: "...all revolutions begin in transformations of consciousness." (ItS:157) Dit bring die vraag na menslike vryheid na vore.

### 5.3.4 Die vryheid van die mens

Berger erken dat die sosiologiese klem op die mens as 'n produk van sy sosiale konteks maklik tot determinisme kan lei. Dit hang vir hom saam met die aard van die sosiologie as empiriese wetenskap. Die tipe kousale verbande wat die sosiologie konstrueer, laat gewoon nie ruimte vir die menslike vryheid nie, aangesien elke menslike handeling verstaan word in terme van sekere sosiale faktore wat dit veroorsaak of gedetermineer

<sup>77</sup>

Dit beteken uiteraard nie dat Berger daarmee enige poging om nou sosiale vernuwing te bewerkstellig deur die lyke op te stapel, sou goedkeur nie. Sy stelling hierbo moet gelees word as 'n feitestelling, nie as 'n waarde-oordeel nie. Daarom sê hy ook eksplisiet dat dit nodig is om, in die vasstelling van politieke beleid, die koste daarvan in terme van menslike pyn en ontwrigting te meet. "Waardevryheid" sou hier, omdat dit oor beleid gaan, onmoontlik wees (PoS:138).

<sup>78</sup>

Hieroor sê Berger: "The ingenuity human beings are capable of in circumventing and subverting even the most elaborate control system is a refreshing antidote to sociologistic depression." (ItS:155)



het.<sup>79</sup> Dit beteken dat vryheid 'n innerlike, subjektiewe saak is wat moeilik binne 'n sosiologiese diskoers ter sprake gebring kan word.<sup>80</sup>

Dit beteken egter nie vir Berger dat vryheid nie bestaan nie. Die sosiologie bly een perspektief tussen ander en nie 'n omvattende visie op die totale werklikheid nie. Binne die relevansie-struktuur van die sosiologie, of van enige empiriese wetenskap, is daar nie veel ruimte vir die begrip vryheid nie.<sup>81</sup> Binne ander relevansie-strukture sou dit wel moontlik wees om van vryheid te praat as 'n handeling wat sy oorsaak in die keuse van die mens het en nie in 'n bepaalde sosiale faktor nie. Daarom maak Berger gebruik van 'n filosofiese antropologie om vryheid op 'n Kantiaanse wyse te postuleer as een van die oorsake van menslike handeling, hoewel dit nooit empiries-verifieerbaar kan wees nie.<sup>82</sup> Dit beteken nie dat so 'n handeling nie vatbaar sou wees vir kousale analise nie. 'n Handeling wat in, byvoorbeeld, die filosofiese taalwêreld as vry beskryf kan word, sal binne die sosiologiese taalwêreld beskryf word binne die raamwerk van kousale gegewens:

*"Man's freedom is not some sort of hole in the fabric of causality. Put differently, the same act that may be perceived as free may also and at the same time be perceived as causally bound."* (SR:96, primêre beklemtoning)

Twee filosofiese perspektiewe waarvan Berger op hierdie wyse gebruik maak, is dié van Jean-Paul Sartre (met sy beskouing rondom "bad faith") en Martin Heidegger (wie se begrip "*das Man*" Berger gebruik om die gevaar van 'n inotentieke bestaan te belig (ItS:167 ev & SC:93). "Bad faith" hang vir Berger ten nouste saam met die reïfikasie van

<sup>79</sup> "Inevitably, sociology as an empirical science deals with the causal effects of both of these dimensions of society, the external and the internal, upon human actions and events. Inevitably, then, sociology appears as a 'deterministic' perspective." (SR:9)

<sup>80</sup> "There is no way of perceiving freedom, either in oneself or in another human being, except through a subjective inner reality that dissolves as soon as it is attacked with the tools of scientific analysis." (ItS:144)

<sup>81</sup> "Freedom is not empirically available. More precisely, while freedom may be experienced by us as a certainty along with other empirical certainties, it is not open to demonstration by any scientific methods." (ItS:142) In dieselfde trant skryf Berger en Kellner: "*Freedom cannot be disclosed by the methods of any empirical science; sociology most empathically included.*" (SR:96, primêre beklemtoning)

<sup>82</sup> "In an older philosophical language, at least certain human acts are their own cause, therefore cannot be explained by antecedent causal chains." (SR:96)

die sosiale orde: mense tree te kwader trou op as hulle voorgee dat handeling wat eintlik keuses is, aan hulle opgedwing word.<sup>83</sup> Juis daarom beskou Berger optrede te kwader trou as 'n noodwendige deel van die menslike sosiale bestaan.<sup>84</sup> Dit is egter vir die mens moontlik om te goeder trou op te tree, om die sosiale orde te sien vir die menslike konstruksie wat dit is en om sy eie keuses in vryheid te maak.<sup>85</sup>

Op dieselfde wyse dring die samelewing die mens tot 'n inoutentieke bestaan. Juis omdat dit die mens beskerm teen die chaos en onsekerheid van die werklikheid, maak die samelewing dit vir hom moontlik om nie na te dink oor die betekenis van sy lewe nie. Die mens leef nie as die onvervangbare, unieke individu wat hy is nie, maar as "*das Man*", 'n soort algemene mens wat wil glo dat die wêreld reg is soos dit is, en wat weier om die groot metafisiese vrae te vra (ItS:168-169). As "*das Man*" het die mens een behoefte, en dit is om in 'n "okay-world" te leef. Weer is dit, volgens Berger, vir die mens moontlik om in vryheid te kies om 'n outentieke lewe te lei.<sup>86</sup> Berger is egter van mening dat min mense werklik 'n outentieke eksistensie bereik.<sup>87</sup> Die mens wat te goeder trou op outentieke wyse leef, doen dit steeds binne die konteks van die samelewing en sy bestaan sal nog steeds op baie maniere deur sosiale faktore beïnvloed word. Selfs die mens wat maksimale vryheid bereik, sal nog steeds deur en deur 'n sosiale wese bly: "...every liberation from social roles takes place within limits that are social themselves." (ItS:159)

<sup>83</sup> "One way of defining bad faith is to say that it replaces choice with fictitious necessities. In other words, the individual, who in fact has a choice between different courses of action, posits one of these courses as necessary." (SC:93)

<sup>84</sup> "This means that every institutional structure must depend on deception and all existence in society carries with it an element of bad faith." (ItS:107) Hy sê ook: "The complex of roles within which we exist in society now appears to us as an immense apparatus of 'bad faith'." (ItS:165)

<sup>85</sup> "We are social beings and our existence is bound to specific social locations. The same social situations that become traps of 'bad faith' can also be occasions for freedom." (ItS:167)

<sup>86</sup> "Only by stepping out of the taken-for-granted routines of society is it possible for us to confront the human conditions without comforting mystifications. This does not mean that only the marginal man or the rebel can be authentic. It does mean that freedom presupposes a certain liberation of consciousness." (ItS:171)

<sup>87</sup> Ook in sy latere werk handhaaf Berger hierdie redelik pessimistiese siening, as hy sy standpunt stel dat menslike opvattinge en sosiale klas gewoonlik in 'clusters' voorkom: "Some individuals manage to tinker with these clusters in idiosyncratic ways; most people exhibit the clusters, if you will, as though ordered from central casting. This may be philosophically depressing, but it is the root fact of human life that modern social science has disclosed." (FG:50, primêre beklemtoning)

Berger handhaaf, ten spyte van sy sosiologiese gesigspunt, die standpunt dat vryheid 'n werklikheid is in die mens se leefwêreld.<sup>88</sup> Nadat hy vryheid gepostuleer het deur buite die sosiologiese denkraamwerk te gaan, wil hy weer opnuut na daardie raamwerk self kyk. Hier wys Berger daarop dat afwyking van die sosiale patroon moontlik is. Hy gebruik onder meer Weber se charisma-begrip om aan te dui dat sekere mense dit regkry om die sosiale orde te deurbreek en konkludeer: "...it is possible to withhold our cooperation with history." (ItS:148) Tog moet gesê word dat die afwyking dikwels verstaan kan word aan die hand van 'n sosiologiese kousale analise. Verder is die verandering wat 'n charismatiese persoon kan aanbring, selde so ingrypend is as wat verwag word. Die insig van die charismatiese mens word ook geroetiniseer tot deel van die institusionele orde. Tog bly dit waar: "But however much the old patterns may reappear in the course of the 'routinization' of charisma, the world is never quite the same again." (ItS:148)

Wuthnow ea (1991[5]:26) wys daarop dat Berger ten opsigte van sy siening van vryheid in sy latere werk sy vroeëre normatiewe aanwending van sy filosofiese antropologie afgewys het. Die negatiewe oordeel oor die samelewing as 'n struktuur gebou op "bad faith", en die normatiewe aandrang op 'n feitlik onhaalbare outentieke bestaan kom dus op die agtergrond te staan. Nogtans is dit noodsaaklik om Berger se vroeëre denke hieroor hier weer te gee. Soos nog aangetoon sal word, het sy siening in dié verband tog deurgewerk na sy perspektief op die godsdiens sowel as die teologiese tradisie. Hoewel hy binne sy deskriptiewe sosiologiese werk later nie meer die normatiewe filosofiese antropologie ter sprake bring nie, bly dit vir Berger in sy meer teologiese werk wel ter sake. Dit blyk uit sy analise van die geloofsdaad as die vrye keuse van 'n enkeling (FG:83 ev), waarin Heidegger en Sartre opnuut ter sprake gebring word.

#### 5.4 DIE INSTANDHOUDING VAN DIE SOSIALE ORDE

In Berger se analise van die samelewing kom een woord telkens na vore: "precarious". Hy gebruik dit om die sosiale orde, institusies, gesag, tradisies en die hele menslike bestaan te beskryf. As 'n mens dink watter rol geweld en chaos speel in sy siening van die

88

"...the individual, while a product of society through socialization, is, according to Berger, capable of genuine acts of freedom (philosophically not sociologically defined)." (Wuthnow ea, 1991(5):47)



oorsprong van die sosiale orde, is dit duidelik waarom elke menslike samelewing vir hom 'n onsekere en verganklike saak sal wees.<sup>89</sup> Daarom moet die mens se leefwêreld ook deurentyd in stand gehou word: "...while it is necessary that worlds be built, it is quite difficult to keep them going." (SC:6) Met Berger se klem op betekenis is dit logies dat die instandhouding vir hom lê op die vlak van die betekenis wat die mens aan die sosiale orde gee.<sup>90</sup> Daarom behels instandhouding vir hom veral legitimasie, waardeur die mens gesag, institusies en sosiale struktuur interpreteer as sake met 'n positiewe betekenis. Op grond van die feit dat die mens in sy sosiale wêreld soek na eenheid, kom Berger tot die gedagte dat die mens geneig is om sy legitimasies van die sosiale orde tot 'n oorkoepelende eenheid te harmoniseer in die simboliese universum.

#### 5.4.1 Die rol van legitimasie in die samelewing

Berger benader legitimasie vanuit die perspektief van die kennissosiologie.<sup>91</sup> Hy benader alle menslike kennis, van alledaagse, praktiese lewenskennis tot by die mees abstrakte teoretiese kennis vanuit die vraag na die sosiale oorsprong sowel as die sosiale funksie daarvan. Daarby gaan sy belangstelling veral na die wyse waarop kennis dien om die sosiale orde van betekenis te voorsien of selfs te regverdig:

"A society cannot hold together without a comprehensive set of meanings shared by its members. An individual cannot make sense of his own life without such a set of meanings (be it in conformity with or deviating from the societal one)." (PoS:167)

Berger definieer legitimasie só: "By legitimation is meant the socially objectivated 'knowledge' that serves to explain and justify the social order." (SC:29)<sup>92</sup> Legitimasië is 'n

<sup>89</sup> "All social reality is precarious. All societies are constructions in the face of chaos." (SCR:96, primêre beklemtoning)

<sup>90</sup> "The difficulty of keeping a world going expresses itself psychologically in the difficulty of keeping this world subjectively plausible." (SC:16)

<sup>91</sup> "Even in the case of very abstract ideas that seemingly have very little social connexion, the sociology of knowledge attempts to draw the line from the thought to the thinker to his social world. This can be seen most easily in those instances when thought serves to legitimate a particular social situation, that is, when it explains, justifies and sanctifies it." (ItS:129)

<sup>92</sup> Hy verwys ook na Weber se omskrywing: "By legitimacy Weber means the belief held by people that the authority over them is not only a simple fact but is a fact charged with moral content." (SBA:280)

poging om die kongruensie te bewerkstellig tussen die “objektiewe” wêreld van die sosiale orde en die “subjektiewe” wêreld van die mens se lewensuitkyk (SC:32). Deur die proses van legitimasie word eers gesê: “So is die wêreld”, waaruit afgelei word: “So moet dit wees – en so moet jy binne die wêreld optree.”<sup>93</sup> Daarom sê Berger en Luckmann: “In other words, ‘knowledge’ precedes ‘values’ in the legitimation of institutions.” (SCR:87)<sup>94</sup> Legitimasië is dus ook vir Berger ‘n kwessie van die mens se bewussyn van die wêreld om hom: “Legitimacy very clearly is in the mind.” (SBA:280)

Berger veronderstel dat dit vir die mens moontlik is om op ‘n nuwe wyse binne die sosiale orde te leef en dit as “die” werklikheid te aanvaar sonder om dit ooit te bevraagteken. Selfs in so ‘n situasie sal die persoon omring wees van implisiete legitimasies wat dien om sy onkritiese aanvaarding van die sosiale orde in stand te hou.<sup>95</sup> Hierdie implisiete legitimasies kan egter bevraagteken word. Dit kan byvoorbeeld gebeur dat gebeure die legitimasies onder ‘n vraagteken plaas, of dat mense gekonfronteer word met ‘n ander verstaan van die werklikheid.<sup>96</sup> Die oordrag van die legitimerende kennis van een geslag na ‘n volgende bring dikwels ook bevraagtekening na vore.<sup>97</sup> Hoe meer die legitimasië van ‘n bepaalde sosiale orde bevraagteken word, des te meer sal daar eksplisiete pogings wees om dit in stand te hou, uit te bou en ook te nuanseer. Die proses van legitimasië moet noodwendig, binne Berger se perspektief, altyd die potensiaal van vervalsing van die werklikheid inhou. In meerdere of mindere mate hou legitimasië immers in dat dit wat is, ook beskou word as dit wat moet wees – iets wat maklik tot die reïfikasie van die sosiale orde kan lei. Dit is veral ook waar van die legitimasië van gesag. Hieroor skryf Berger:

<sup>93</sup> “Legitimation ‘explains’ the institutional order by ascribing cognitive validity to its objectivated meanings. Legitimation justifies the institutional order by giving a normative dignity to its practical imperatives.” (SCR:86)

<sup>94</sup> Vergelyk ook die volgende stelling van Berger: “No morality makes sense without the accompanying ‘cognitive map.’” (PoS:167)

<sup>95</sup> “These devices to maintain the taken-for-granted quality of society are called *legitimations*.” (SBA:17, primêre beklemtoning)

<sup>96</sup> Berger en Berger wys byvoorbeeld daarop dat bevraagtekening dikwels van marginale groepe kom (soos Jode in die Weste). (SBA:19)

<sup>97</sup> “The problem of legitimation inevitably arises when the objectivations of the (now historic) institutional order are to be transmitted to a new generation.” (SCR:86)

"Political institutions are maintained in power through a subtle interplay between the hard facts of power and the shifting ways in which this power is perceived and judged in the minds of the people." (SBA:261)

Die neiging sal noodwendig wees dat mense wat die mag in die hand het (of dit graag in die hand wil kry) ook sal probeer om die werklikheid so te teken dat dit hulle eie belang sal dien – en dat hulle hulle werklikheidsbeskouing ook sal probeer opdring aan ander mense in die samelewing. In só 'n geval kan 'n mens praat van ideologie.<sup>98</sup> Dit is egter van belang om in te sien dat legitimasie en ideologie nie vir Berger sinonieme begrippe is nie: nie alle legitimasies is ideologies van aard nie. 'n Verdere aspek van legitimasie wat van belang is, is dat dit nie bloot as sosiale produk gesien moet word nie. Hierin bly Berger trou aan sy dialektiese gesigspunt.<sup>99</sup> Legitimasies kom voort uit die sosiale orde, maar verkry die karakter van geobjektiveerde kennis wat weer op sy beurt die sosiale orde kan beïnvloed.<sup>100</sup> Dit kan beteken dat 'n groep mense 'n bepaalde legitimerende perspektief handhaaf hoewel dit nie meer sosiaal funksioneel is nie, byvoorbeeld op tradisionele gronde. Legitimasie se basiese doel is dus om as "gom" die sosiale orde byeen te hou, maar 'n bepaalde legitimasie-raamwerk kan ook verbrokkelend inwerk op die sosiale orde. Nogtans bly die oorspronklike en basiese funksie van legitimasie om die orde te fundeer en in stand te hou. Sonder legitimasie is geen gesag en geen sosiale orde moontlik nie.<sup>101</sup>

Berger wys verder op verskillende wyses en vlakke van legitimasie. In navolging van Weber ontleed hy die verskille tussen 'n tradisionele, charismatiese en wetlik-rasionele legitimasie van gesag en stel hy dit ook dat die rasonale legitimasie van gesag grondliggend is aan die moderne Westerse samelewing (SBA:262-263). Verder onderskei hy tussen vier verskillende vlakke van legitimasie. Die eerste is die implisiete legitimasie

<sup>98</sup> "We speak of an ideology when a certain idea serves a vested interest in society. Very frequently, though not always, ideologies systematically distort social reality in order to come out where it is functional for them to do so." (ItS:130)

<sup>99</sup> "...the relationship between knowledge and its social base is a dialectical one, that is, knowledge is a social product *and* knowledge is a factor in social change." (SCR:81, primêre beklemtoning)

<sup>100</sup> "...a body of knowledge, once it is raised to the level of a relatively autonomous subuniverse of meaning, has the capacity to act back upon the collectivity that has produced it." (SCR:80)

<sup>101</sup> "Unless an authority can successfully legitimate itself, its survival is unlikely." (SBA:280)



wat veral aanwesig is waar die sosiale orde nie skerp bevraagteken word nie. Tweedens is daar die legitimasie wat aanwesig is in die rudimentêre volkswysheid en spreuke. Derdens, veral wanneer die sosiale orde bevraagteken word, kry jy legitimasie wat verhef word tot die vlak van 'n teoretiese aktiwiteit.<sup>102</sup> Laastens word legitimasies saamgevoeg tot 'n geheel: die simboliese universum.

#### 5.4.2 Die simboliese universum

Die simboliese universum kom voort uit die mens se behoefte om die totale werklikheid as betekenisvol te vertolk. Daarom streef die mens na 'n eenheidsvisie waarin al die aspekte van sy leewêreld geïntegreer word.<sup>103</sup> Dit vloei ook voort uit die mens se soeke na 'n samehang tussen die verskillende institusies waarbinne die sosiale lewe afspeel:

"...all the sectors of the institutional order are integrated in an all-embracing frame of reference, which now constitutes a universe in the literal sense of the word, because all human experience can now be conceived as taking place *within* it."  
(SCR:89, primêre beklemtoning)

Berger wys op die rol van taal in die totstandkoming van 'n simboliese universum. Taal stel die mens in staat om interpretasies van die werklikheid op te bou wat voortkom uit die mens se alledaagse leewêreld. Deur verwoording verkry hierdie interpretasies 'n selfstandigheid teenoor die alledaagse leewêreld en word dit geobjektiveerde kennis. Legitimasies vind primêr plaas deur die medium van taal, hoewel sekere handeling en rituele ook 'n legitimerende funksie het. Taal is belangrik omdat dit 'n groot mate van vryheid van die alledaagse leewêreld kan verkry: "...language is capable of transcending the reality of everyday life altogether." (SCR:38) Dit word veral duidelik by simboliese taal, wat nie direk verwys na 'n empiriese werklikheid nie, maar op beeldende wyse na 'n werklikheid wat nie empiries toeganklik is nie: "On the level of symbolism, then, linguistic

<sup>102</sup> "...with the development of specialized legitimating theories and their administration by full-time legitimators, legitimation begins to go beyond pragmatic application and to become 'pure theory.'" (SCR:88)

<sup>103</sup> Oor die simboliese universum skryf Berger en Luckmann: "Symbolic universes constitute the fourth level of legitimation. These are bodies of theoretical tradition that integrate different provinces of meaning and encompass the institutional order in a symbolic totality..." (SCR:88)

signification attains the maximum detachment from the 'here and now' of everyday life..." (SCR:38) Simboliese taal het die vermoë om die gesimboliseerde aan die mens voor te hou as 'n realiteit wat net so eg is as wat sy alledaagse leefwêreld is.<sup>104</sup>

Namate die legitimasies van die sosiale orde toenemend teoreties van aard raak, word al meer van simboliese taal gebruik gemaak. Op die simboliese vlak kan die mense 'n harmonie in hulle wêreld konstrueer wat nie op die empiriese vlak ervaar word nie. Die empiriese wêreld word gekenmerk deur chaos en geweld. Die simboliese orde transendeer hierdie ervaring deur die ponering van 'n kosmos wat die chaos en geweld te bowe gaan. Hoewel Berger dit nie self eksplisiet so formuleer nie, sou 'n mens kon sê dat hy werk met 'n ommekeer wat in die bewussyn van die mens plaasvind. Waar 'n mens empiries moet sê dat die werklikheid 'n chaos is waarbinne die mens poog om 'n orde daar te stel, vermag die mens dit in die konstruksie van 'n simboliese universum om chaos te laat lyk na 'n afwyking binne die werklikheid van 'n omvattende orde.<sup>105</sup>

Histories kan dit inderdaad ook juis wees om te sê dat mense die simboliese universum gekonstrueer het as 'n kosmos van orde en harmonie, teenoor die empiriese ervaring van chaos en konflik. Die vraag is egter of die siening van 'n oorspronklike chaos en fundamentele geweld waarmee Berger werk as *empiriese* gegewens, nie ook eintlik simboliese konstruksies is nie? Dat daar in die mens se leefwêreld beide orde en chaos aanwesig is, kan nie betwis word nie, maar enige poging om een van die twee as oorspronklik en meer fundamenteel te sien as die ander, is 'n simboliese konstruksie en nie 'n empiriese stelling nie. 'n Mens sou dus kon sê, en Berger self sal dit sekerlik toegee, dat sy interpretasie van empiriese gegewens net sin maak binne die konteks van 'n bepaalde simboliese universum, dié van die moderniteit. Soos Berger skryf: "Reality is socially constructed." (ItS:136) Dit geld ook vir die werklikheid waarmee die sosiologie

<sup>104</sup> "Language is capable not only of constructing symbols that are highly abstracted from everyday experience, but also of 'bringing back' these symbols and presenting them as objectively real elements in everyday life." (SCR:38)

<sup>105</sup> "The origins of a symbolic universe have their roots in the constitution of man. If man in society is a world-creator, this is made possible by his constitutionally given world-openness, which already implies the conflict between order and chaos." (SCR:96)

werk: dit is 'n konstruksie van die moderne Westerse samelewing. Die belangrikheid hiervan kom veral na vore as gekyk word na die kwessie van sekularisasie.

Sekularisasie in die Westerse konteks beteken dat die Christelike geloof as simboliese universum vervang is deur 'n sekulêre simboliese universum.<sup>106</sup> Dit is 'n historiese proses wat geen uitsluitel bied oor die relatiewe waarheid van die twee konstruksies nie. Nogtans is dit só dat dit die Christelike geloof voor 'n groot uitdaging stel, iets wat duidelik word as ingegaan word op nog twee begrippe wat Berger gebruik in sy analise van die sosiale konstruksie van die werklikheid: die verwysingsgroep en die geloofwaardigheidsstruktuur. Die konstruering van 'n simboliese universum is 'n sosiale projek. Binne die groter kollektiewe projek is daar egter kleiner groepe wat elk op 'n eie manier besig is om aan die probleem van betekenis te werk: die verwysingsgroep.<sup>107</sup> Daar is egter 'n groot verskil tussen 'n verwysingsgroep wat die grootste deel van die samelewing omvat, en een wat slegs 'n kleiner groep binne die samelewing omvat.<sup>108</sup>

Waar die Christelike godsdiens binne die Westerse samelewing feitlik die hele sosiale orde as verwysingsgroep gehad het, het die situasie verander. Die verwysingsgroep van die Christelike geloof is nou 'n groep *binne* die samelewing, die kerk. Die kerk word gemarginaliseer, sodat die Christene as 'n kognitiewe minderheid binne die simboliese universum van moderniteit aangedui kan word. Die Christelike wêreld is nie meer *die* wêreld vir die moderne Westerse mens nie, maar 'n sub-wêreld (ItS:153). Dit raak noodwendig die geloofwaardigheid van 'n simboliese universum as dit 'n sub-wêreld word. 'n Simboliese universum kan nie empiries geverifieer of gefalsifiseer word nie en is vir sy

<sup>106</sup> "The society has become more overtly and visibly secular in its 'official' self-definitions." (Berger, 1976:12)

<sup>107</sup> "A reference group... is the collectivity whose opinions, convictions and courses of action are decisive for the formation of our own opinions, convictions and courses of action." (ItS:137) Berger skryf verder hieroor: "If the sociology of knowledge gives us a broad view of the social construction of reality, reference-group theory shows us the many little workshops in which cliques of universe-builders hammer out their models of the cosmos." (ItS:139)

<sup>108</sup> "A theoretically important variation is between situations in which an entire society serves as the plausibility structure for a religious world and situations in which only a subsociety serves as such." (SC:48)



geloofwaardigheid afhanklik van sosiale steun.<sup>109</sup> Die sosiale basis van 'n simboliese wêreld noem Berger 'n geloofwaardigheidstruktuur.<sup>110</sup> Wanneer 'n bepaalde simboliese wêreld sosiale steun verloor, verloor dit ook, in die oë van baie mense, geloofwaardigheid.

Die belangrike is dat geloofwaardigheid nie sinoniem is met waarheid nie. Iets wat sosiaal as geloofwaardig beskou word, is nie daarom waar nie en andersom. Berger gaan ook in op die belangrikheid van afwykende beskouings van die werklikheid binne 'n bepaalde sosiale orde. Só verwys hy na ekstase: die vermoë om, op grond van 'n ander interpretasie van die werklikheid, uit te tree uit die oorkoepelende simboliese universum van 'n samelewing. Ekstase is een van die belangrike teenvoeters vir reïfikasie: "...'ecstasy' transforms one's awareness of society in such a way that *givenness* becomes *possibility*." (ItS:157, primêre beklemtoning) Verder kan 'n kognitiewe minderheid die geloofwaardigheid van 'n simboliese universum onder druk plaas. Daarom sal afwykende werklikheidsbeskouings begroet word met pogings om die simboliese universum opnuut te legitimeer. Berger verwys in dié verband na verskynsels soos terapie (waarin die afwykende beskouing vertolk word in die lig van die oorheersende beskouing) en nihilasie (waarin enige afwykende beskouing alle waarheidsgehalte ontsê word).<sup>111</sup>

Uiteindelik, getrou aan sy basiese perspektief op die samelewing, ken Berger 'n groot rol toe aan mag in die konflik tussen verskillende werklikheidsbeskouings: "He who has the bigger stick has the better chance of imposing his definitions of reality." (SCR:101) Mag self het egter legitimasie nodig. Daarom is daar gesofistikeerde maniere om 'n legitimasieramwerk in stand te hou, wat Berger en Luckmann 'conceptual machineries' noem: mitologie, teologie, filosofie en wetenskap. (SCR:101) Samevattend kan gesê word dat die simboliese universum 'n menslike konstruksie is wat bedoel is om groter vastigheid aan die prekêre samelewing te gee. Dit vloei voort uit die samelewing as kollektiewe

<sup>109</sup> "...highly abstract symbolizations (that is, theories greatly removed from the concrete experience of everyday life) are validated by social rather than empirical support." (SCR:110)

<sup>110</sup> "Subjective reality is thus always dependent upon specific plausibility structures, that is, the specific social base and social processes required for its maintenance." (SCR:142)

<sup>111</sup> "Therapy uses a conceptual machinery to keep everyone within the universe in question. Nihilation, in its turn, uses a similar machinery to liquidate conceptually everything *outside* the same universe." (SCR:105-106, primêre beklemtoning)

menslike projek, maar beïnvloed en vorm ook die samelewing. 'n Suksesvolle simboliese universum word deur die lede van die samelewing as 'n vanselfsprekende werklikheid aanvaar, maar alle simboliese wêreld is potensieël problematies en oop vir bevraagtekening. Teen hierdie agtergrond kan nou gekyk word na wat Berger oor die godsdiens as sosiale fenomeen sê.

## 5.5 DIE ROL VAN GODSDIENS IN DIE SAMELEWING

Die perspektiewe wat Berger in sy kennissosiologiese analises na vore bring in verband met legitimasie en die simboliese universum, hang ten nouste saam met sy godsdienssosiologie.<sup>112</sup> Daarom teken hy die verhouding tussen godsdiens en samelewing ook as dialekties. Godsdiens is fundamenteel 'n sosiale fenomeen: "...religion reflects the society in which it exists"; maar godsdiens vorm ook die samelewing: "...society is essentially a religious phenomenon - in the sense that it is, in the final analysis, based upon the ultimate values held by its members." (SBA:27) Dit gee aan Berger se sosiologiese analise van godsdiens 'n sekere dubbelkantigheid. Aan die een kant is godsdiens 'n sosiale produk wat veral ondersoek kan word met die oog op die sosiale funksies daarvan.<sup>113</sup> Aan die ander kant kan godsdiens nie gereduseer word tot 'n refleksie van die samelewing nie, maar het dit ook 'n bepaalde selfstandigheid en eiewaarde wat ernstig opgeneem behoort te word.<sup>114</sup> Berger bring hierdie twee aspekte bymekaar deur, in navolging van Weber, 'n bepaalde affiniteit tussen sekere vorme van godsdiens en sekere sosiale ordes te veronderstel.

<sup>112</sup> Só skryf Berger en Luckmann byvoorbeeld: "...a sociology of knowledge without a sociology of religion is impossible (and vice versa)." (SCR:169)

<sup>113</sup> Berger skryf byvoorbeeld: "...the very phenomenon of religion as such can be socially located in terms of specific functions, such as its legitimation of political authority or its assuagement of social rebellion..." (ItS:134) En: "...what I have tried to do here is to push to the final sociological consequence an understanding of religion as a historical product." (SC:vi)

<sup>114</sup> "It is *not* implied that any particular religious system is nothing but the effect or 'reflection' of social processes. Rather, the point is that the *same* human activity that produces society also produces religion, with the relation between the two always being a dialectical one." (SC:46, primêre beklemtoning)

Sy benadering beteken dat hy, hoewel hy 'n reduksionistiese houding teenoor godsdiens afwys, godsdiens op een lyn plaas met ander maniere waarop die sosiale orde gelegitimeer word.<sup>115</sup> Godsdiens word blootgestel aan die basiese "debunking" perspektief van die sosiologie.<sup>116</sup> Die vraag is watter waarde hierdie blootstelling vir die godsdiens het – en tot watter mate godsdiens verteken word deur dit aan hierdie tipe analise bloot te stel. Om 'n perspektief hierop te kry, sal die kwessies van legitimasie en die simboliese universum weer aan die orde gestel word, nou met toespitsing op die godsdiens.

### 5.5.1 Godsdiens as legitimasie en delegitimasië

Vir Berger is die legitimering van die sosiale orde een van die belangrikste sosiale funksies van godsdiens (SBA:351). Hy wys daarop dat die meeste samelewings in die geskiedenis religieus gelegitimeer is en dat godsdiens ook 'n besonder effektiewe legitimasie bied:

"...religion has been historically the most widespread and effective instrumentality of legitimation. All legitimation maintains socially defined reality. Religion legitimates so effectively because it relates the precarious reality constructions of empirical society with ultimate reality." (SC:32)<sup>117</sup>

Berger wys daarop dat die samelewing eintlik 'n herinnering is: die sosiale orde berus daarop dat die mens sal onthou hoe dinge moet wees en waarom dit juis so moet wees.<sup>118</sup> Die godsdiens, met sy tradisie, rituele en werklikheidsbeskouing, dien as die groot

<sup>115</sup> "Every human society is an enterprise of world-building. Religion occupies a distinctive place in this enterprise." (SC:3)

<sup>116</sup> As voorbeeld kan dien dit wat Berger oor verskillende kerkordes sê. Hy verwys na die verskil tussen episkopale, presbiteriaanse of independentistiese kerkregering, met die verskillende teologieë daaragter: "Yet the sociologist interested in studying the government of American denominations would do well not to arrest himself too long at these official definitions. He will soon find that the real questions of power and organization have little to do with 'polity' in the theological sense. He will discover that the basic form of organization in all denominations of any size is bureaucratic." (ItS:46)

<sup>117</sup> In dieselfde trant skryf Berger en Berger ook: "The mechanism by which such religious legitimation operates is essentially simple. The structures and institutions of society are interpreted as being part and parcel of the basic order of the universe." (SBA:17) En: "Religion legitimates social institutions by bestowing upon them an ultimately valid ontological status, that is, by *locating* them within a sacred and cosmic frame of reference." (SC:33)

<sup>118</sup> "It has been rightly said that society, in its essence, is a memory. It may be added that, through most of human history, this memory has been a religious one." (SC:41)



"reminder" in hierdie verband. God kan geteken word as die Een wat onthou en daarom die instandhouding van die sosiale orde waarborg én eis: "God then becomes the most reliable and ultimately significant other." (SC:38) Hierdie perspektief gee aan godsdienstige tradisie 'n belangrike plek binne die meeste samelewings, maar gee ook 'n ambivalente aard daaraan. Aan die een kant kan die godsdienstige herinnering sosiale stabiliteit verseker; aan die ander kant kan dit tot sosiale rigiditeit aanleiding gee.

Aan die negatiewe kant is dit só dat godsdiens vir Berger 'n draer kan word van 'n vals bewussyn. Godsdiens vervreem die mens deur die sosiale orde se aard as menslike konstruksie te versluier en dit in verband te bring met die uiteindelijke realiteit (SC:87). Geen ander instelling kan so effektief legitimeer nie, maar dit beteken ook dat geen ander instelling so totaal kan mistifiseer nie.<sup>119</sup> Aan die ander kant erken Berger dat godsdiens nie net legitimeer nie, maar ook delegitimeer (SBA:351). Godsdiens kan byvoorbeeld gebruik word om die legitimiteit van 'n bepaalde institusie te bevraagteken. Godsdienstige beskouings kan 'n troon staande hou, maar kan ook 'n troon laat wankel. Daarom kan godsdiens vervreemding in die hand werk, maar ook teenwerk.<sup>120</sup>

### 5.5.2 Godsdiens as 'n "sacred canopy"

Waar godsdiens die rol van simboliese universum vervul, vorm dit 'n "sacred canopy" of heilige koepel bo die sosiale orde. Berger werk hier met 'n bepaalde opvatting van "die heilige" as 'n ontsagwekkende, misterieuse mag wat die mens ervaar, 'n mag wat anders is as die mens en tog met die mens gemoeid is (SC:25). Hierdie opvatting, wat hy aan Otto se *Das Heilige* ontleen, is van fundamentele belang vir sy benadering tot die godsdiens in sy sosiologiese sowel as teologiese werk (FG:130) Op grond van hierdie opvatting beskou Berger die "heilige koepel" as 'n orde wat die mens nie net transendeer

<sup>119</sup>

"The fundamental 'recipe' of religious legitimation is the transformation of human products into supra- or non-human facticities." (SC:89) Berger skryf ook: "Whatever may be the 'ultimate' merits of religious explanations of the universe at large, their empirical tendency has been to falsify man's consciousness of that part of the universe shaped by his own activity, namely, the socio-cultural world. This falsification can also be described as mystification." (SC:90)

<sup>120</sup>

"Finally, and paradoxically, the entire web of religious mystifications thrown over the social order may, in certain cases, be drastically removed from the latter - *by religious means* - leaving it to be apprehended again as nothing but human artifice." (SC:99, primêre beklemtoning)

nie, maar ook insluit. Hoewel die konsep van “die heilige” impliseer dat die lewe in twee sfere verdeel word (die profane of alledaagse teenoor “die heilige”), en “die heilige” die mens as ‘n vreemde werklikheid konfronteer, is dit tog so dat “die heilige” die profane as ‘t ware omsluit en betekenis gee.

Die religieuse verstaan van die simboliese universum as heilige koepel gee daaraan ‘n onaantasbaarheid. Dit gaan die mens se empiriese waarneming te bowe en is dus nie vatbaar vir toetsing nie. Dit konfronteer die mens as ‘n absolute mag wat nie vir bevraagtekening vatbaar is nie. Daardeur kry die samelewing ‘n besondere vastigheid en word aan teenstand teen die sosiale orde ook ‘n baie negatiewe karakter verleen. Iemand wat ‘n bepaalde religieuse werklikheidsverstaan verwerp, is nie net anders nie, maar boos.<sup>121</sup> Juis die feit dat die heilige koepel empiriese toetsing te bowe gaan, maak dit ‘n gevaarlike saak. Dit kan ‘n negatiewe sosiale orde in stand hou en meebring dat mense ‘n orde aanvaar wat geensins in hulle eie belang is nie. Mag kan absoluut gelegitimeer word en geweld kan geregverdig word aan die hand van ‘n godsdienstige werklikheidsbeskouing. Verskille kan feller word juis wanneer dit aan verskillende godsdienstige beskouings gekoppel word. Godsdienste kan ‘n wêreld-vernietigende mag word (SC:100). Daar sou dus, binne Berger se perspektief op die godsdienste, genoeg rede wees om godsdienste te beskou as ‘n illusie wat groot ellende veroorsaak het en daarom liever agtergelaat behoort te word. Nogtans kan Berger nie uitsluitlik negatief oordeel oor die godsdienste nie. Die ambivalensie van die godsdienste is eie aan die menslike samelewing as sodanig: alles wat die mens doen, dra hierdie dubbelkantige karakter. Dit word duidelik as ‘n mens kyk na Berger se analise van godsdienste as projeksie.

### 5.5.3 Godsdienste as projeksie

Berger wys daarop dat die sosiologiese benadering tot die godsdienste berus op wat hy ‘n “metodologiese ateïsme” noem (SC:100 en 180). Dit hang saam met sy fenomenologiese

<sup>121</sup>

"Just as religious legitimation interprets the order of society in terms of an all-embracing, sacred order of the universe, so it relates the disorder that is the antithesis of all socially constructed nomoi to that yawning abyss of chaos that is also the oldest antagonist of the sacred. To go against the order of society is always to risk plunging into anomy. To go against the order of a society as religiously legitimated, however, is to make a compact with the primeval forces of darkness." (SC:39)

metode, waarvolgens die vraag na God se bestaan tussen hakies geplaas word. Dit hang verder saam met sy siening van die sosiologie as empiriese wetenskap: daar is volgens hom geen empiriese gronde om die geloof in God te verifieer óf falsifieer nie. Die sosiologie kan hom besig hou met die godsdienst as sosiale fenomeen, maar die waarheidsvraag is nie binne die sosiologiese referensiekader te beantwoord nie:

"...sociological theory... will always view religion *sub specie temporis*, and thus of necessity leave open the question whether and how it might *also* be viewed *sub specie aeternitatis*." (SC:180, primêre beklemtoning)

Berger maak die stelling dat die moderne wetenskaplike interpretasie van die godsdienst, binne verskeie dissiplines, steun op Feuerbach se projeksie-hipotese (RA:63)<sup>122</sup>. Hy is van mening dat die projeksie-hipotese binne die moderne empiriese wetenskappe bo alle redelike twyfel bevestig is.<sup>123</sup> Daarom analiseer Berger self die godsdienst konsekwent as menslike projeksie - ook in sy werke waarin hy nie soseer met sosiologiese analise besig is - maar vra na die moontlikhede vir die teologie in die moderne samelewing.<sup>124</sup> Godsdienst as die konstruering van 'n simboliese universum behels die projeksie van die sosiale orde op die heelal, wat op sigself, empiries gesproke, 'n "empty vastness" is (SC:100). Daarom kan die godsdienst ontleed word in die lig van menslike faktore:

"Thus a religious tradition can indeed be located in terms of economic circumstances (Marx), emotional frustrations (Freud), or collective resentments (Nietzsche). The modern scientific study of religion would not be possible without these demonstrations of mundane determinants of what purports to be extramundane." (HI:122)

122

Die verwysing is na ***A Rumour of Angels*** (Berger, 1970[2]). Verwysings na die werk sal deurgaans gemaak word met die afkorting RA en die bladsynommer.

123

"Nor can Feuerbach be dismissed easily. The historical, social and psychological sciences of the last two centuries have indeed demonstrated beyond a shadow of doubt that every religious tradition is full of projections of a variety of very this-worldly human interests." (HI:122) Later formuleer Berger versigtiger deur ten opsigte van die projeksie-teorie te verwys na "...its utility in understanding *certain* empirical connections." (FG:160, sekondêre beklemtoning)

124

Vergelyk byvoorbeeld SC:25, 28, 89, 100, 180; RA:65 asook HI:121 ev. Die volgende aanhaling kan as samevatting van Berger se benadering gegee word: "Thus sociological theory must, by its own logic, view religion as a human projection, and by that same logic can have nothing to say about the possibility that this projection may refer to something other than the being of its projector." (SC:180)



As projeksie staan godsdiens in 'n dialektiese wisselwerking met die menslike samelewing.<sup>125</sup> So kry Berger dit reg om binne die empiriese verwysingsveld die godsdiens tog nie te reduceer tot 'n produk van sosiale faktore nie. Aan die ander kant maak hierdie gesigspunt die deur oop vir 'n siening van godsdienstige voorstellings as "*alienated projections*" (SC:89), omdat die karakter daarvan as menslike projeksies vergete raak sodat dit as werklikheid teenoor die mens te staan kom. Die mens is nie meer subjek van die projeksie nie; hy word 'n objek waarop die geprojekteerde werklikheid inwerk. Berger hou daarby dat die sosiologiese denkraamwerk ook geen negatiewe uitsluitel kan gee oor die vraag of daar 'n werklikheid is wat korrespondeer met die menslike projeksies in die godsdiens nie (SC:100). Soos reeds gesê, reken Berger nie dat dit wat toepaslik is in die wetenskap, ook toepaslik is binne die alledaagse lewe nie. Daarom sou dit, binne sy benadering, moontlik wees dat mense in die alledaagse lewe egte ervarings van "die heilige" of "die bonatuurlike" kan hê.<sup>126</sup> Die feit dat hierdie ervarings ook sosiologies as projeksies vanuit die mens se sosiale konteks beskou kan word, sê niks negatiefs of positiefs oor die waarheidsgehalte daarvan nie.<sup>127</sup>

In sy werke wat 'n teologiese eerder as sosiologiese tema het, gaan Berger verder hierop in. Hy skryf dat dit wat in een verwysingsraamwerk as menslike projeksie beskou word, binne 'n ander verwysingsraamwerk as 'n weerspieëling van die goddelike gesien kan word (RA:65). Sodra die sosiologiese referensiekader agtergelaat word, word dit vir Berger moontlik om te praat van 'n moontlike affiniteit tussen die mens en die werklikheid, op grond waarvan vermoed mag word dat die mens se projeksies korrespondeer met 'n

<sup>125</sup> "The supra-human reality posited by the religious projection is capable of acting back upon the empirical existence of men in society. Thus it would be gravely misleading to regard the religious formations as being simply mechanical effects of the society that produced them..." (SC:96)

<sup>126</sup> "If one grants the fundamental religious assumption that an other reality somehow impinges or borders upon the empirical world, then these features of the sacred will be dignified with the status of genuine 'experience.' Needless to say, this assumption cannot be made within a sociological or any other scientific frame of reference." (SC:88)

<sup>127</sup> Berger maak die punt so duidelik: "The final point is not that Marco Polo was an Italian - and, who knows, an Italian with all sorts of class resentments and with an unresolved Oedipus complex - *but that he visited China*." (HI:123, primêre beklemtoning) Elders dui hy aan dat Einstein se relativiteitsteorie ook as 'n projeksie van die sosiale en kulturele relativisme van sy konteks gesien word, maar dat dit nie die vraag of die teorie lig werp op die werklikheid ongeldig maak nie (FG:159-160). Hy voeg dan by: "To reduce astronomy to sociology or psychology will impress anyone as a ludicrous enterprise; the same reduction applied to theology only seems less ludicrous to those who have already given up on the idea that there may be a transcendent reality." (FG:160)

werklikheid daar buite.<sup>128</sup> Dit doen Berger na analogie van die rol wat wiskunde in die natuurwetenskappe speel: die wetenskaplike veronderstel 'n affiniteit tussen sy wiskundige berekeninge en die werklikheid, hoewel wiskunde ook 'n menslike denkwys is en die wetenskaplike dus sy wiskundige berekeninge "projekteer" op die werklikheid.

"...because man himself is part of the same over-all reality, so that there is a fundamental affinity between the structures of his consciousness and the structures of the empirical world. Projection and reflection are movements within the same encompassing reality." (RA:65).

Berger se poging om as Christen 'n ruimte oop te hou vir teologiese en geloofsperspektiewe, berus op die moontlikheid dat projeksie na 'n werklikheid buite die mens verwys. Die belangrike is dat hy dit net buite die sosiologiese raamwerk kan sê. Solank hy sosiologie beoefen, moet hy die vraag tussen hakies plaas: "...one cannot use sociology in the service of theology (or, for that matter, of atheism). Religiously speaking, sociology must always remain agnostic." (SR:85) Dit is interessant om te let op die manier waarop die sosiologiese perspektief Berger dwing tot sekere interpretasies van godsdienstige gegewens, soos wat duidelik word uit sy vertolking van die teodisee. Verder is dit opvallend dat sy sosiologiese perspektief tog 'n beslissende invloed uitoefen op dit wat hy buite die sosiologiese referensiekader oor godsdiens en teologie te sê het.

#### 5.5.4 Die teodiseevraag

Berger pas die teodisee-begrip nie net toe op die probleme wat tradisioneel in die teologie onder dié vraagstuk hanteer word nie. Vir hom is dit 'n omvattende begrip wat ten nouste saamhang met die hele kwessie van legitimasie en die simboliese universum. So verwys hy byvoorbeeld na die sosiale verskynsel van ongelykheid.<sup>129</sup> 'n Ander voorbeeld is die legitimering van die gebruik van mag en geweld om die sosiale orde in stand te hou.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> "If men project their own meanings into the sky, their very capacity to do this comes from the fact that they have a celestial affinity." (HI:123)

<sup>129</sup> "One of the very important social functions of theodicies is, indeed, their explanation of the socially prevailing inequalities of power and privilege." (SC:59)

<sup>130</sup> "Thus the 'official' exercise of violence, be it in war or in the administration of capital punishment, is almost invariably accompanied by religious symbolizations." (SC:44)

Daarom kan Berger, op voetspoor van Weber, beweer dat die mens se behoefte aan teodisee sosiaal eerder as psigologies van aard is (RA:40). 'n Mens kan dus sê dat teodisee dien om individue daartoe te bring om hulle eie belang ondergeskik te stel aan dié van die samelewing.<sup>131</sup> Daarom gee dit verklarings vir die situasie soos dit is, en gee so normatiewe krag aan 'n bepaalde sosiale orde. Teodisee is dus 'n instrument om die sosiale orde, en die simboliese universum wat daardie orde legitimeer, in stand te hou.<sup>132</sup> Dit kan heel moontlik nie daarin slaag om individue gelukkig te hou nie, veral nie as hulle aan die verloorkant van sosiale ongelykheid of die uitoefening van geweld staan nie. Maar dit gee iets vir die mens wat meer wesenlik is as geluk: "It is not happiness that theodicy primarily provides, but meaning." (SC:58)

Dit is teen hierdie agtergrond dat Berger ook kyk na die probleme wat tradisioneel onder die teodisee-vraagstuk tuisgebring word. Hy dui dit aan as die mens se marginale ervarings: ervarings wat aan die grens van die mens se alledaagse lewenswêreld lê en wat ook dreig om die mens uit te werp buite die grense van orde en betekenis.<sup>133</sup> Sulke ervarings bedreig die betekenis van die mens se bestaan en dreig daarom om die persoon wat dit deurmaak, van sy menslikheid te beroof en só iemand te reduceer tot wat Berger noem "howling animality" (SC:55). Hier dink Berger veral aan die ervaring van dood.<sup>134</sup> Dit is die ervaring by uitstek wat dreig om die bestaan van die mens van alle betekenis te beroof. Daarom lê Berger besondere klem op godsdiens se rol in hierdie menslike ervaring.<sup>135</sup> Hierin lê die krag van godsdiens, maar ook die toets vir die geloofwaardigheid van 'n religieuse vertolking van die werklikheid:

<sup>131</sup> "Every society entails a certain denial of the individual self and its needs, anxieties, and problems. One of the key functions of nomoi is the facilitation of this denial in individual consciousness." (SC:55)

<sup>132</sup> "...theodicies provide the poor with a meaning for their poverty, but may also provide the rich with a meaning for their wealth. In both cases, the result is one of world-maintenance and, very concretely, of the maintenance of the particular institutional order." (SC:59)

<sup>133</sup> "The sheltering quality of social order becomes especially evident if one looks at the marginal situations in the life of the individual, that is, all situations in which he is driven close to or beyond the boundaries of the order that determine his routine, everyday existence." (SC:22-23)

<sup>134</sup> Vergelyk hieroor SBA:33 en 352; SCR:93-94; SC:51 en 80, asook RA:41.

<sup>135</sup> "Religion shows most clearly its function of providing ultimate meaning for human life in its ability to integrate the painful and terrifying experiences of life, and even death itself, into a comprehensive explanation of reality and of human destiny." (SBA:352)



"Every human society is, in the last resort, men banded together in the face of death. The power of religion depends, in the last resort, upon the credibility of the banners it puts in the hands of men as they stand before death, or more accurately, as they walk, inevitably, toward it." (SC:51)

Berger wys byvoorbeeld daarop dat die sekulêre teodiseë wat beskikbaar is in die moderne wêreld, juis in hierdie opsig misluk.<sup>136</sup> Hy is egter vinnig om by te voeg dat hierdie stelling nie vertolk moet word as 'n bewys dat die godsdienstige teodiseë dus waar is nie.<sup>137</sup> Tog dui die opmerking op sy besef van die beperkinge van 'n sekularistiese lewensbeskouing. Daardie beperkinge word sigbaar wanneer Berger oor die verskillende tipes teodiseë skryf. Hy gee aandag aan wat hy noem die masochistiese teodisee: die houding waarin die mens ten aansien van God sê: "Ek is niks en Hy is alles." (SC:55ev)<sup>138</sup> Ten opsigte van die teodisee-vraagstuk hou dit in dat mens nie vra na die regverdiging van God in die lig van die ellende van sy skepping nie. Die mens aanvaar dat God blaamloos moet wees, en daarom word die mensdom self geblameer vir alles wat verkeerd loop.<sup>139</sup>

Berger vind hierdie tipe teodisee binne die Bybel en die Christelike tradisie. Hy wys daarop dat die teodisee-vraagstuk noodwendig na vore moet kom wanneer geglo word in 'n almagtige, liefdevolle God wat die Skepper van alle dinge is.<sup>140</sup> Só 'n God kan nie

<sup>136</sup> "There are, of course, secular theodicies. They fail, however, in interpreting and thus in making bearable the extremes of human suffering. They fail notably in interpreting death." (RA:41)

<sup>137</sup> "These remarks are not, at this point, intended as an argument for the truth of religion. Perhaps the truth is comfortless and without ultimate meaning for human hope." (RA:41)

<sup>138</sup> Berger se interpretasie van 'n masochistiese teodisee toon ooreenkoms met Reik se siening van die Christelike geloof as "sosiale masochisme" wat deur Klapwijk (1974) vanuit 'n teologiese oogpunt bespreek word. Die sosiale masochisme, soos seksuele masochisme, is volgens Reik uit op vervulling, maar langs die omweg van lyding (Klapwijk, 1974:17). Daarom is dit ingestel op 'n doelbewuste selfvernedering wat gesien word as die weg tot 'n uiteindelijke verhoging. Volgens Reik moet Jesus Christus se kruisweg as 'n voorbeeld van sosiale masochisme beskou word omdat dit lyding as die weg tot vreugde voorstel.

<sup>139</sup> "The implicit accusation against God is turned around to become an explicit accusation against man. In this curious reversal the problem of theodicy is made to disappear and in its turn appears a problem of anthropodicy." (SC:74)

<sup>140</sup> "Religious masochism takes on a peculiar profile in the Biblical orbit precisely because the problem of theodicy becomes unbearably acute when the other is defined as a totally powerful *and* totally righteous God, creator of both man and the universe." (SC:73-74, primêre beklemtoning)

bevraagteken word nie; daar kan net gebuig word voor sy wil. Voor hierdie God staan die mens in beginsel skuldig. Die toppunt van masochisme vind Berger in die gereformeerde verkiesingsleer.<sup>141</sup> Berger gee toe dat die masochistiese houding in die Christelike geloof versag word deur die klem op die inkarnasie en lyding van Christus, waardeur God geteken word as die Een wat in ons ellende neerdaal om saam met ons te ly.<sup>142</sup> Tog vind hy dat masochisme deurwerk in die interpretasie van Jesus se kruis. "... Christ's suffering does not justify God, but man." (SC:78) Die kruis verdiep dus die skuld van die mens en verhef God terselfdertyd net nóg verder bo enige blaam. Só staan dit in diens van God as die Een wat nie bevraagteken mag word nie (SC:74).

Berger sal ongetwyfeld erken dat hierdie interpretasie van die klassieke Christologie en soteriologie, en ook van die Calvinistiese verkiesingsleer, slegs 'n bepaalde perspektief verteenwoordig en dat dit ook anders gesien kan word. Nogtans is dit merkwaardig dat hy, in 'n analise wat pretendeer om empiries en waardestry te wees, met tasbare weersin oor die masochistiese teodisee en veral oor die Calvinisme skryf. Die gebruik van die gelaaide begrip masochisme kan kwalik as 'n bloot empiriese beskrywing beskou word: dit teken die betrokke houding as afwykend.<sup>143</sup> Krities kan 'n mens vra op grond van watter empiriese gegewens hy so afwysend oor die tipe teodisee oordeel. Om 'n analogie te gebruik wat direk by Berger se koppeling van masochisme en die skuldvraag aansluit: Indien 'n kind wat deur haar ouer mishandel word, haarself daarvoor sou blameer en die ouer as blaamloos sou beskou, sou 'n mens daardie houding as masochisties kon aandui. Indien 'n reeksmoordenaar egter deur 'n regter gevonnissen word tot lewenslange tronkstraf, en die moordenaar sou sê dat hyself en nie die regter te blameer is nie, sou sy houding kwalik as masochisme aangedui kon word. Sou die reeksmoordenaar egter beweer dat hy blaamloos is en dat sy tronkstraf die regter se skuld is, sou sy standpunt beslis as

<sup>141</sup> "The Calvinist glorying in the inexorable counsel of God, who from all eternity has elected a few men for salvation and relegated most men to a destiny in hell, is probably the culmination of the masochistic attitude in the history of religion." (SC:75)

<sup>142</sup> "...the essential Christian solution to the problem, namely, the one posited in Christology... however the metaphysics of this incarnation and its relationship to man's redemption may have been formulated in the course of Christian theology, it is crucial that the incarnate God is also the God who suffers." (SC:76)

<sup>143</sup> Oor die sosiale masochisme skryf Klapwijk (1974:31) tereg dat dit "...een zedelijk ongewenste, afkeurenswaardige, zelfs gevaarlijke levensopvatting en -houding is..."

afwykend beskou moes word. Of 'n houding dus as masochisties aangedui kan word, vereis kennis van die konteks waarbinne daardie houding ingeneem word, want daar moet 'n oordeel gemaak word oor die partye wat by die verhouding betrokke is.

Berger se aanduiding van die Christelike teodisee as masochisties veronderstel dat die teodisee gebore is uit 'n menslike behoefte om skuldig te wees en om God van alle blaam te onthef, sowel as uit die hoop dat hierdie houding die gelowige uiteindelik sal vryskeld van straf. Indien die teodisee opkom uit 'n sobere erkenning van menslike skuld voor God en dit vry sou wees van enige poging om God met die skuldbelydenis te manipuleer, kan dit nie as masochisties aangedui word nie. Dit is onmoontlik om op empiriese gronde uitsluitel te gee oor die vraag of die Christelike teodisee masochisties is of nie. Hiermee word nie ontken dat masochistiese houdings wel binne die Christelike godsdiens voorkom nie. Uiteindelik sal 'n mens die vraag of 'n bepaalde houding as masochisties beskou kan word al dan nie, moet uitmaak binne die referensiekader van daardie godsdiens self.<sup>144</sup> Dit moet erken word dat argumente vanuit die referensiekader van die godsdiens nie binne die sosiologiese analise as geldig beskou kan word nie. Maar as dit so is dat die sosiologie ernstig moet luister na die stories wat mense vertel, moet 'n etiket soos "masochisties" met omsigtigheid hanteer word. As Job uiteindelik in verwondering buig voor die geheimenis van God en sy skepping (Job 42:5-6), kan sy ervaring nie sonder vertekening as masochisties aangedui word nie. Dit is 'n beaming van die wonder van die skepping en die Skepper, ook al is daardie wonder nie sonder sy skadukant nie.

Berger se analise van Job se houding as 'n masochistiese teodisee maak net sin binne die kader van sy siening dat godsdiens empiries net as projeksie beskou kan word. As God niks meer is as 'n projeksie van die mens nie, beteken dit dat die skuldervaring van die mens voor God niks meer is as die projeksie van 'n houding binne die mens self nie. Daaruit volg dat die houding wat geprojekteer word, niks anders kan wees nie as die mens

144

Hier kan weer verwys word na Klapwijk se studie. Hy toon aan dat masochistiese trekke wel voorkom by onder meer Thomas á Kempis en Kierkegaard (Klapwijk, 1974:32-43), maar dui aan dat die Christelike geloof nie die navolging van Christus koppel aan lyding as 'n weg tot vreugde nie, maar aan gehoorsaamheid wat wel vervolging kan meebring. Dan bly lyding egter, soos vir Christus self, onverteerbaar, iets wat nie aanvaarbaar gemaak kan word nie: "In dit onverteerbare zit dan het verschil met de sociaal masochistische levenshouding." (Klapwijk, 1974:61) Die verskil tussen Klapwijk en Berger se analises is dat eersgenoemde kriteria gebruik wat aan die Christelike geloof self ontleen is om vas te stel of 'n bepaalde houding as masochisties aangedui kan word al dan nie.



se behoefte om skuldig te wees. Dit word 'n masochistiese projeksie. Die vraag is dus of kognitiewe respek vir die alledaagse leëwêreld van die gelowiges versoenbaar is met die gebruik van die projeksie-teorie as uitgangspunt. Berger se hantering van die teodisee-vraagstuk dui aan dat dit kan lei tot 'n vertekening van Christelike opvattinge. Daarom kom die volgende vraag na vore: is die analise van godsdiens as projeksie werklik so empiries as wat dit wil voorgee, of is dit bloot 'n ander interpretasie wat van sekere empiriese gegewens gemaak word, 'n interpretasie wat nie noodwendig redeliker is of meer bevorderlik vir begrip van die godsdiens as die godsdienstige interpretasie self nie? Die vraag na 'n teologiese kritiek op sosiologiese reduksionisme moet dus ook aan Berger se opvatting van die teodiseevraagstuk gerig word.

### 5.5.5 Moderniteit, sekularisasie en pluralisme

Die verhouding tussen moderniteit<sup>145</sup> en sosiologie, soos Berger dit teken, is ambivalent. Aan die een kant is sosiologie 'n produk van die moderne era.<sup>146</sup> Daarom kan Berger en Kellner skryf dat sosiologie 'n moderniserende krag is. (SR:151) Tog kan sosiologie nie dien as ideologiese regverdiging van moderniteit nie. Die sosiologiese perspektief, hoewel dit gebore is uit die moderne werklikheidsbeskouing, dien as teenvoeter vir 'n verabsoluttering van daardie beskouing.<sup>147</sup> Moderniteit self is ook vir Berger 'n ambivalente verskynsel.<sup>148</sup> Daarom word Berger se werk deurstraal van 'n waardering vir die positiewe

<sup>145</sup> Die begrip moderniteit word hier gebruik in dieselfde sin as wat Berger dit deurgaans aanwend: "Modernity is a complex of institutions and structures of meaning that originated in the West under historically unique circumstances..." (PoS:171) Dit is dus 'n aanduiding van 'n kulturele situasie, en moet onderskei word van 'n begrip soos "modernisme", wat dui op 'n verabsoluttering van die moderne lewensuitkyk: "Human life and thought is always situated in history. One may then say that anyone living and thinking today is *in the situation of modernity*..." (HI:5, primêre beklemtoning)

<sup>146</sup> "...sociology is a peculiarly modern phenomenon itself, a child of the Enlightenment, and its peculiar form of rational consciousness is itself a significant aspect of the modernization process." (SR:150)

<sup>147</sup> "Within the relevance structure of sociology, modernity appears in the same way as any other social phenomenon and it has no privileged status as against its traditional or neotraditional alternatives." (SR:151) Daarom kan Berger elders skryf: "Once we grasp our own situation in sociological terms, it ceases to impress us as an inexorable fate." (RA:62)

<sup>148</sup> "Modernity is a historical phenomenon like any other. As such, it is inevitably a mixture of admirable and deplorable features. And very likely it is also a mixture of truth and errors." (HI:11)

aspekte van moderniteit.<sup>149</sup> Tog hou hy hom geensins blind vir die groot prys wat die mens in baie opsigte moes betaal vir moderniteit nie.<sup>150</sup>

Soos Weber, beskou Berger funksionele rasionaliteit as die basiese kenmerk van die moderne Westerse samelewing (SR:153).<sup>151</sup> Sy verstaan van die moderne rasionaliteit is ook geskoei op dié van Weber soos dit in die vorige hoofstuk uiteengesit is: "Rationality here implies not great sweeps of theoretical reflection, but a certain attitude of calculation, classification, and manipulation of reality." (PoS:173) In hierdie opsig kan Berger se analise gesien word as 'n hedendaagse weergawe van Weber se denke en bied dit nie veel wat nuut is nie. Daarom word daar nie breedvoerig op ingegaan nie, maar word gekonsentreer op dié aspek van rasionalisering en modernisering wat vir sy godsdienbeskouing die belangrikste is: die proses van sekularisasie.

Berger, soos Weber, wil nie monokousaal dink oor die proses van modernisering nie.<sup>152</sup> Hy dink ook hier aan 'n dialektiese wisselwerking tussen materiële en ideële faktore. So kan hy byvoorbeeld die tegnologie aandui as 'n belangrike faktor in modernisering (HI:4). Verder is die burokrasie 'n belangrike draer van funksionele rasionaliteit. Tegnologiese ontwikkeling en burokratiese bestuur hang ten nouste saam. Daar is ook politieke en ekonomiese vorme wat hiermee saamgaan: die kapitalistiese mark-ekonomie en die gesentraliseerde demokratiese staat (SR:154). Materiële en institusionele faktore is nie al wat in ag geneem moet word nie. Daar is ook faktore wat op die vlak van die mens se denke en bewussyn lê. Hier kan gedink word aan die sekulariserende tendens binne die

<sup>149</sup> "Berger is not at all blind to the many advantages modernity has brought about for the course and quality of life. He is, in contrast to the majority of analysts of modern culture, one of the few actively to celebrate modernity for those reasons." (Wuthnow ea, 1991(5):67) Berger self skryf: "The position I take here accepts modernity, not only because it defines our context, but more importantly because it has yielded perspectives on the world and on the human condition that I hold to be true." (FG:18)

<sup>150</sup> "Liberation and alienation are inextricably connected, reverse sides of the same coin of modernity." (HI:23)

<sup>151</sup> "Rationalization means that the individual's life becomes increasingly controlled, administered, 'engineered'. Rationalization also shapes and reshapes the meaning structures, the world view, of modern societies. Secularization, the progressive 'reality loss' by traditional religious interpretations of the world, is probably the most important result..." (PoS:23)

<sup>152</sup> So skryf Berger ten opsigte van sekularisasie: "We would regard it as axiomatic that a historical phenomenon of such scope will not be amenable to any monocausal explanations." (SC:110)

Christelike geloof self, soos Berger dit op voetspoor van Weber weergee.<sup>153</sup> Verder het die Christelike godsdienst se verlies aan geloofwaardigheid ook direk gelei tot sekularisasie.<sup>154</sup> Hier wys Berger onder meer op die opkoms van 'n wetenskaplike wêreldbeeld (SC:103), wat én aanleiding tot die sekularisasieproses én gevolg daarvan was. Die beeld wat 'n mens dus kry, is van 'n veelheid faktore, op die vlak van die menslike samelewing sowel as bewussyn, wat saamgehang het met mekaar en ingewerk het om mekaar te versterk. Nie een van die faktore kan egter as dié oorsaak van moderniteit aangedui word nie.

Van onmiddellike belang hier is die wyse waarop Berger die proses van sekularisasie teken. Die proses het volgens hom op twee vlakke verloop: op die sosiale, institusionele vlak asook op die vlak van die menslike bewussyn. Op sosiale vlak het dit ingehou dat institusies al minder religieus gelegitimeer is.<sup>155</sup> Legitimiteit is eerder in ander faktore (soos menseregte) gesoek.<sup>156</sup> Op die vlak van die menslike bewussyn het dit ingehou dat die ervaring van die transendente toenemend gewyk het uit baie mense se alledaagse leefwêreld. Daarom kan Berger moderniteit beskryf as 'n era waarin die goddelike in sy klassieke vorme op die agtergrond van die menslike bewussyn te staan gekom het (RA:14).<sup>157</sup> Dit beteken dat godsdienstige tradisies vir baie mense inhoudloos word (RA:17). Dit is nie meer bepalend vir hulle alledaagse handel en wandel nie, veral nie binne kollektiewe situasies nie; en vir baie mense speel dit geen rol meer nie.<sup>158</sup>

<sup>153</sup> "We would contend that here lies the great historical irony in the relation between religion and secularization, an irony that can be graphically put by saying that, historically speaking, Christianity has been its own gravedigger." (SC:128-129)

<sup>154</sup> "As religious norms for 'a right order' paled in plausibility, it became all the more important to reorder human affairs in a rational manner." (SR:6)

<sup>155</sup> "By secularization we mean the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols." (SC:107)

<sup>156</sup> "Not only are the religious institutions increasingly relegated to certain margins of social life but, more importantly, religious ideas have become progressively less important in providing meaning for different sectors of social life." (SBA:353)

<sup>157</sup> "We are, whether we like it or not, in a situation in which transcendence has been reduced to a rumour." (RA:119)

<sup>158</sup> "...there is a secularization of consciousness. Put simply, this means that the modern West has produced an increasing number of individuals who look upon the world and their own lives without benefit of religious interpretations." (SC:108)



Dit beteken nie dat die ervaring van of die geloof in die transendente heeltemal gewyk het in die moderne Weste nie. Dit kom nog voor, maar mense wat die bonatuurlike beleef, bevind hulleself in 'n kognitiewe minderheid en die ervaring staan nie sentraal in die samelewing nie, maar is uitgeskuif na die randgebied.<sup>159</sup> In sy latere werk laat Berger homself meer genuanseerd hieroor uit.<sup>160</sup> Waar hy aanvanklik sekularisasie en moderniteit as verskynsels teken wat feitlik noodwendig saamvloeï, dui hy later aan dat moderniteit ook sonder sekularisasie voorkom. Verder is daar teen-sekulariserende kragte in die moderne Weste aan die werk (FG:32-33). Hy ag dit selfs moontlik dat ervaring van die transendente nie minder is nie, maar net weggesteek word omdat die amptelike werklikheidsbeskouing dit gedelegitimeer het (Berger, 1976:11-12).

Dit beteken, soos reeds gesê, dat die godsdienstige wêreld in die moderne samelewing nie meer "die" wêreld is nie, maar dat dit 'n sub-wêreld vorm van die groter sosiale wêreld.<sup>161</sup> Die redusering van godsdiens tot 'n sub-wêreld kom onder meer na vore in die privatisering van die godsdiens. Die verdeling van die mens se leefwêreld in 'n "openbare" en "private" sfeer is vir Berger die belangrikste vorm waarin moderniteit geïnstusionaliseer is.<sup>162</sup> Die private sfeer gee die mense ruimte binne die groter institusionele orde, sodat dit as 'n beskermingsmaatreël gesien kan word – die mense wil hulle privaatlewe beskerm teen die logika van die groot openbare instellings (PoS:179). Die gesin word deur Berger beskou as die belangrikste institusie van die privaatsfeer (SBA:82). Hoewel godsdiens tot 'n groot mate sy funksie in die breë samelewing verloor het, het dit vir baie mense nog betekenis in hulle privaatlewe:

<sup>159</sup> "There is scattered evidence that secularization may not be as all-embracing as some have thought, that the supernatural, banished from cognitive respectability by the intellectual authorities, may survive in hidden nooks and crannies of the culture." (RA:39)

<sup>160</sup> Gill (1995:22) dui Berger aan as een van die sosioloë wat sekularisasie beskou as die proses wat moderniteit die meeste tipeer. Hy sê egter tereg dat Berger se *A Far Glory* wys dat hy wegbeweeg van "a thoroughgoing secularization model" (Gill, 1995:24).

<sup>161</sup> "The religious traditions have lost their characters as overarching symbols for the society at large, which must find its integrating symbolism elsewhere. Those who continue to adhere to the world as defined by religious traditions then find themselves in the position of cognitive minorities - a status that has social-psychological as well as theoretical problems." (SC:153)

<sup>162</sup> "The dichotomization of the individual's social existence between the public and private spheres is one of the most important institutional manifestations of modernity. It has equally important consequences on the levels of meaning and consciousness." (PoS:174)

"Such private religiosity, however 'real' it may be to the individuals who adopt it, cannot any longer fulfill the classical task of religion, that of constructing a common world within which all of social life receives ultimate meaning binding on everybody." (SC:133-134)

Deur privatisering kry die moderne samelewing dit reg om verskeie godsdienstige sienings naas mekaar te akkommodeer. Só werk sekularisasie pluralisme in die hand (SC:137). Pluralisme is 'n gegewe in die moderne samelewing.<sup>163</sup> Daarom is godsdienstige oortuiging nie meer vir die individu 'n vanselfsprekende instemming met die sosiaal-dominante werklikheidsbeskouing nie. Dit word 'n keuse wat die individu uitoefen, sodat elke godsdienstige opvatting in die moderne samelewing eintlik 'n kettery word.<sup>164</sup> Berger werk in sy besinning oor die teologie ook met die moontlikhede wat hierdie situasie vir die gelowige inhou: "...the heretical imperative can be turned from an obstacle to an aid both to religious faith and to reflection about it." (HI:36) Die probleme wat hiermee saamhang vir die gelowige en vir godsdienstige institusies soos die kerk, moet egter nie onderskat word nie.<sup>165</sup> In die eerste plek plaas die feit dat verskillende godsdienstige perspektiewe naas mekaar bestaan, enige godsdienstige aanspraak op die waarheid noodwendig onder druk.<sup>166</sup> Vir Berger is dit 'n belangriker oorsaak van die geloofwaardigheidskrisis van die godsdiens as die sogenaamde wetenskaplike wêreldbeeld (RA:62).<sup>167</sup>

<sup>163</sup> "It is important to bear in mind that most modern societies are pluralistic. This means that they have a shared core universe, taken for granted as such, and different partial universes coexisting in a state of mutual accommodation." (SCR:115)

<sup>164</sup> "In a very real sense, every religious community in the pluralistic society becomes a 'heresy,' with all the social and psychological tenuousness that the term suggests." (RA:62)

<sup>165</sup> Berger maak hieroor 'n opmerking wat ook ter sake is vir die huidige situasie waarin die Ned Geref Kerk staan: "...such sub-societal plausibility structures typically have a 'sectarian' character, which in itself creates practical as well as theoretical difficulties for the religious groups in question, especially those that retain the institutional and intellectual habits deriving from the happy days when they were monopolies." (SC:49)

<sup>166</sup> "The modern individual exist in a plurality of worlds, migrating back and forth between competing and often contradictory plausibility structures, each of which is weakened by the simple fact of its coexistence with other plausibility structures.." (RA:61)

<sup>167</sup> Die situasie word veral moeilik wanneer die aanhanger van 'n bepaalde godsdienstige siening 'n kognitiewe minderheid vorm in die samelewing: "...the plausibility of 'knowledge' that is not socially shared, that is challenged by our fellow men, is imperilled, not just in our dealings with others, but much more importantly in our own minds. The status of a cognitive minority is thus invariably an uncomfortable one - not necessarily because the majority is repressive or intolerant, but simply

Pluralisme bring godsdienstige institusies soos die kerk voor 'n besondere probleem te staan. Die geloofstradisie kan nie meer met gesag op mense afgedwing word nie; dit moet bemark word omdat dit nie meer vanselfsprekend is dat mense dit sal aanvaar nie (SC:138). Die bemarking behels dikwels 'n burokratisering van die godsdienstige instelling (om die proses so effektief as moontlik te laat verloop), wat weer 'n impak op die godsdienstige strukture het (SC:139). Verder behels bemarking dat die relevansie van die godsdienstige tradisie doelbewus aangetoon word, gewoonlik vir die mens se privaatsfeer eerder as vir die sosiale sfeer (SC:147). Die feit dat die godsdienstige tradisie bemark moet word, dui daarop dat dit nie meer 'n vanselfsprekende uitgangspunt vir die moderne mens kan wees nie. Selfs al sou die moderne mens die tradisie bevestig, kan dit, aldus Berger, nooit dieselfde tipe instemming wees as by die pre-moderne mens nie:

"The traditionalist untouched by modernization will reject the new in an attitude of self-assured superiority. The 'neo'-traditionalist will perform the act of rejection in a very different attitude of anger and defensiveness - because the new is, for him, a *temptation*. And there is, it seems, no way back to the old assurance." (PoS:170, primêre beklemtoning)

Dit beteken nie dat daar geen plek vir tradisionele sieninge sal wees binne moderniteit nie, maar wel dat die tradisionele siening op die een of ander manier 'n plek moet vind binne 'n wêreld wat gevorm word deur funksionele rasionaliteit. Twee basiese vorme van aanpassing is moontlik: 'n sektariese afsluiting, waarby moderniteit sover as moontlik ontken en vermy word, of 'n aanpassingsproses, waardeur gepoog word om die tradisie so te vertolk dat dit inpas in die werklikheidsbeskouing van moderniteit.<sup>168</sup> Nie een van die twee vorme kan egter die werklikheid verander nie, naamlik dat die tradisie nie meer die

---

because it refuses to accept the minority's definitions of reality as 'knowledge'." (RA:19, primêre beklemtoning)

<sup>168</sup>

"Tradition and modernity then relate to each other through a variety of compromises and mutual adjustments, with the outcome varying greatly from one place to another." (PoS:175) Volgens Berger kom die akkommodasie-proses veral voor by groot godsdienstige instellings wat tradisioneel die rol van sosiale legitimasie gespeel het: "The large religious bodies are likely to continue their tenuous quest for a middle ground between traditionalism and *aggiornamento*, with both sectarianism and secularizing dissolution nibbling away at the edges." (RA:42)



rol van 'n simboliese universum vir die samelewing speel nie.<sup>169</sup> Die feit dat tradisie 'n kwessie van keuse word, beteken noodwendig dat nuwe nadenke daarvoor nodig word.<sup>170</sup> Mense aanvaar nie meer 'n tradisie onkrities nie, maar vra na die ervaring wat ten grondslag van die tradisie lê. Dit beteken dat mense in hulle godsdiens minder kognitief en meer ervaringsgerig raak.<sup>171</sup> Die godsdienstige tradisie se betekenis verskuif dus van objektiewe werklikheid na subjektiewe belewing. Hierdie proses sluit aan by 'n breër stroom in die moderne wêreld. Berger wys daarop dat subjektivering saamgaan met rasionalisasie en sekularisasie.<sup>172</sup> Subjektivering kan omskryf word as "...the process by which what previously was considered to be objective reality came to be understood as the result of subjective choices." (SR:58) Vir die individu en die samelewing het subjektivering twee belangrike gevolge. Die eerste is die relativisering van godsdienstige en normatiewe gesigspunte (wat dit moeiliker maak om sosiale norme te formuleer). Die tweede is die individu se ervaring van isolasie of tuisteloosheid, wat in die samelewing deurwerk as sosiale disintegrasie.

Berger beskryf die probleem van relativiteit as 'n tipies Westerse vraagstuk (SR:58). Die probleem van relativiteit is veral ernstig as dit kom by etiek en godsdiens (SR:77). Dit is 'n vraag of dit nog moontlik is om te praat van morele oordele of godsdienstige waarhede as eers ingesien is dat alle moraliteit en godsdiens menslike konstruksies is.<sup>173</sup> Daarom skryf Berger: "Modernity is then perceived as a great relativizing cauldron." Hy voeg egter

<sup>169</sup> Whatever the experts do, the pluralistic situation changes not only the social position of the traditional definitions of reality, but also the way in which these are held in the consciousness of individuals." (SCR:115)

<sup>170</sup> "When the external... authority of tradition declines, individuals are forced to become more reflective... Such reflection, just about inevitably, will further compel individuals to turn to their own experience: Man is an empirical animal..." (HI:32)

<sup>171</sup> "It follows that the modern situation, with its weakened hold of religious tradition over the consciousness of individuals, must lead to much more deliberate reflection about the character and the evidential status of religious experience." (HI:33)

<sup>172</sup> "Modernization has brought with it a strong accentuation of the subjective side of human existence; indeed, it may be said that modernization and subjectivization are cognate processes." (HI:20)

<sup>173</sup> Berger en Kellner formuleer die vrae só: "*Once one recognizes the 'constructedness' of moralities, how can one make moral judgments?*" (SR:78, primêre beklemtoning) En: "*Can one still ask about religious truth once one has recognized that religious systems too are social constructions?*" (SR:84, primêre beklemtoning)

dadelik daaraan toe dat relativiteit nie die laaste woord hoef te spreek nie, en dat die waarheidsvraag tog gevra kan word, hoewel nie binne die sosiologiese referensiekader nie (HI:10). Wat wel vanuit die sosiologie gesê kan word, is dat die relativisme self 'n relatiewe verskynsel is, tipies van die sosiale konteks van moderniteit. Die relativiteit van relativisme is egter weinig troos vir die mense wat hulleself moet probeer oriënteer binne die moderne lewensbeskouing.<sup>174</sup> Dit is hier, veral, waar Berger wys op die negatiewe aspekte van die moderne wêreld: dit bied in baie opsigte nie vir die mens 'n tuiste nie.<sup>175</sup> Die privaatsfeer het juis tot stand gekom in 'n poging om hierdie probleem die hoof te bied (PoS:173). Daar kan die mens nog probeer om 'n sekere werklikheidsbeskouing as die waarheid vas te hou.

Dit werk egter die proses van sosiale disintegrasie in die hand. Berger meen dat rasionalisering op sigself nie disintegrerend hoef in te werk op die samelewing nie. Wanneer 'n gerasionaliseerde samelewing se strukture egter bevraagteken word, soos in die Westerse kultuur gebeur, is dit baie moeilik om duidelike antwoorde op die vrae te gee, wat disintegrerend inwerk (SR:154). Die werklikheid van die moderne Westerse samelewing is dat hierdie proses reeds ver gevorder is (HI:19). Daarom kan Berger herhaalde kere praat van 'n krisis in moderniteit (SR:7 en 152; HI:22 ev). Die krisis hang daarmee saam dat die negatiewe impak van moderniteit lei tot teen-moderne reaksies.<sup>176</sup> Die mens soek na 'n tuiste en sekerheid wat die moderne wêreld nie kan bied nie. Berger is egter van mening dat die proses van modernisering moeilik omkeerbaar is:

"...the technological 'engine' of contemporary society could not be reversed without virtually unthinkable dislocations and, once established, this core of the modern

<sup>174</sup> "The individual comes to experience himself as being *alone* in a way that is unthinkable in traditional society - deprived of the firm solidarity of his collectivity, uncertain of the norms by which his life is to be governed, finally uncertain of who or what he is." (HI:23, primêre beklemtoning)

<sup>175</sup> Vergelyk byvoorbeeld die volgende stelling van Berger: "Modernization operates like a gigantic steel hammer, smashing both traditional institutions and traditional structures of meaning. It deprives the individual of the security which, however harsh they may have been, traditional institutions provided for him. It also tends to deprive him of the cosmological security provided by traditional religious world views." (PoS:23)

<sup>176</sup> "The alienating aspect of modernity has, from the beginning, brought forth nostalgia for a restored world of order, meaning, and solidarity... modernization and countermodernization are always cognate processes." (HI:24)

system radiates its effects outward into every institution with enormous power."  
(SR:149)<sup>177</sup>

Dit beteken dat die sekularisasie-proses ook nie maklik omgekeer sal kan word nie.<sup>178</sup> Berger stel dit eksplisiet dat 'n herontdekking van die "bonatuurlike" in die breë lae van die samelewing nie waarskynlik is nie, hoewel daar binne die sekulêre kultuur steeds "significant enclaves of supernaturalism" (RA:41) sal oorbly. Dit beteken egter nie vir Berger dat geen ervaring van die heilige moontlik is nie, of geen sinvolle nadenke oor die godsdiens gedoen kan word nie. Sy analise van moderniteit, dui Berger aan, sê iets oor die vertrekpunt van die hedendaagse mens se besinning oor die transendente – maar dit kan niks sê oor waar die mens sal uitkom nie.<sup>179</sup> Na alles is moderniteit nie 'n absolute nie, maar 'n relatiewe gegewe, en is dit moontlik dat die moderne mens nie alles weet nie:

"...it is possible that modern consciousness, while expanding man's awareness of some aspects of the universe, has made him lose sight of other aspects that are equally real." (HI:10)

Berger is van mening dat die onderdrukking van die religieuse ervaring op grond van 'n verabsoluttering van moderniteit negatiewe gevolge vir die mens het (HI:55-56). Hy skryf: "The most obvious fact about the contemporary world is not so much its secularity, but rather its great hunger for redemption and for transcendence." (HI:184) Hoewel hy, soos

<sup>177</sup> Hy is egter versigtig om dit bloot as 'n eenlynige, onstuitbare proses te teken. So skryf Berger en Kellner: "Much of social-science theory on the modernization process has seen it as unilinear, irreversible, presumably invincible. This view, in our opinion, has to be revised." (SR:149)

<sup>178</sup> "...it is difficult to see why any of these elements should suddenly reverse themselves. It is more reasonable to assume that a high degree of secularization is a cultural concomitant of modern industrial societies, at least as we now know them, so that abrupt changes in the secularizing trend are not very likely in the foreseeable future." (RA:30) Wuthnow ea (1991(5):63) beweer dat Berger hierin 'n ontwikkeling deurgemaak het. Hulle skryf, ten opsigte van sy siening van sekularisasie in **The Sacred Canopy**: "Though never stated explicitly, the image presented is one of a process that is more or less pervasive and historically inevitable corresponding to the spread and augmentation of modernization. It would appear that Berger has modified this view somewhat in recent years." Berger (1976:12) se eie formulering is tentatief: "If the experience of transcendence is indeed ineradicable in human life, then it will sooner or later reassert itself on the level of legitimations... In that case, secularization is neither progressive nor irreversible."

<sup>179</sup> "...the principle remains that the situation in which the individual finds himself is the *starting point* of his life and thought; the *end point* of either is not inexorably predetermined, even if it may be predicted with a measure of probability." (HI:8, primêre beklemtoning)



gesê, meen dat 'n algemene herontdekking van die bonatuurlike onwaarskynlik is, meen hy tog dat openheid vir die transendente positief sal wees vir die moderne mens.<sup>180</sup> Teen hierdie agtergrond kan gekyk word na Berger se beskouing van die Christelike godsdiens.

## 5.6 BERGER EN DIE CHRISTELIKE GODSDIENS

Berger identifiseer homself meermale eksplisiet as Christen, hoewel met voorbehoude: "I also consider myself a Christian, though I have not yet found the heresy into which my theological views would comfortably fit." (RA:10) Hy voer sy geloofshouding onder meer terug na Weber se siening rondom intellektuele dissipline en utopiese verbeelding,<sup>181</sup> en voeg by: "In my case it means a rather complicated correlation of a Christian understanding of man, an unavoidably conservative view of history, and the radically debunking perspective of sociological theory." (PoS:227) Dit is verder duidelik uit sy werke dat hy hom die naaste aan die liberale protestantisme voel (FG:20).

Hierdie posisionering is begryplik in die lig van die wyse waarop Berger die rol van die Christelike godsdiens in die sekularisasie-proses teken. Ook hier volg hy op voetspoor van Weber. Hy vind die wortels van sekularisasie in die Ou Testament. Daarom beklemtoon hy dat Israel gaandeweg gebreek het met die opvatting van 'n heilige kosmos waarin alles deurstraal word van goddelikheid.<sup>182</sup> Israel kom deur die eeue tot die geloof in 'n God wat volkome transendent is: "The Old Testament posits a God who stands *outside* the cosmos..." (SC:115, primêre beklemtoning) Hoewel die geskiedenis steeds

<sup>180</sup> "A rediscovery of the supernatural will be, above all, a regaining of openness in our perception of reality. It will not only be, as theologians influenced by existentialism have greatly overemphasized, an overcoming of tragedy. Perhaps more importantly it will be an overcoming of triviality." (RA:119) Berger skryf verder: "I think that the openness and the repropotioning this attitude entails have a moral significance, even a political significance, of no mean degree." (RA:120) Dan voeg hy by: "One must have experienced the grim humourlessness of contemporary revolutionary ideologies to appreciate fully the humanizing power of the religious perspective." (RA:120)

<sup>181</sup> "We cannot do without the intellectual self-discipline enjoined so passionately by Weber. We also cannot do without the utopian imagination. While these are two distinct movements of the human mind, they are by no means contradictory and can be undertaken, albeit with tensions, by the same individual." (PoS:227)

<sup>182</sup> "This prototypical Israelite exodus was not just a geographical or political movement. Rather, it constituted a break with an entire universe. At the heart of the religion of ancient Israel lies the vehement repudiation of both the Egyptian and Mesopotamian versions of cosmic order..." (SC:115)

gesien word as domein van God se handeling, open hierdie transendentalisering van God die ruimte om menslike handeling in die geskiedenis ook ernstig op te neem. So kom die ruimte vir 'n selfstandige menslike handeling vry (SC:118). Dit is hierdie ruimte wat uitgebou kon word tot die gesekulariseerde moderne samelewing. Gepaardgaande met hierdie proses van desakralisering van die wêreld en transendentalisering van God, was daar volgens Berger ook 'n rasionalisering van die etiek.<sup>183</sup> Deur middel van die Christelike kerk is hierdie rasionalisering ingedra in die moderne samelewing.

Die vraag is of Berger 'n korrekte vertolking van die godsdienst van ou Israel gee, en of hy nie die moderne wêreldbeeld teruglees in die Ou Testament nie. Dié vraag kom ook na vore as 'n mens let op twee samehangende eienskappe wat Berger by die profete identifiseer: die neiging om vervreemding teen te werk sowel as die neiging tot "debunking" by die profete.<sup>184</sup> Ook hier vind Berger moderne benaderings terug in die Ou Testament. Sou die profete hulle taak verstaan as "debunking"? Sou hulle byvoorbeeld ten doel hê om die koningskap en tempel te ontluister as blote menslike skeppings (om só reïfikasie en vervreemding teen te werk)? Is dit nie eerder só dat die profete volledig aanvaar dat die konings van Israel sowel as die tempel instellings van God is nie en protesteer hulle nie teen dit wat mense van God se instellings maak nie? Dat daar 'n kritiese perspektief aanwesig is in die Ou Testament, kan nie betwyfel word nie, maar dit is 'n heeltemal ander tipe kritiese instelling as dié van die sosiologie. Die sosiologie "debunk" menslike instellings en die godsdienst in die lig van die moderne, gesekulariseerde redelikheid. Dit is in die lig van hierdie tipe rasionaliteit dat die godsdienst, byvoorbeeld, as menslike projeksie beskryf word. Die profete "debunk" die instellings van Ou Israel in die lig van 'n totaal ander tipe rasionaliteit: een wat die tradisionele geloof oor God se betrokkenheid by

<sup>183</sup> "The priestly ethic (as in its monumental expression in Deuteronomy) was rationalizing in its purge from the cult of all magical and orgiastic elements, as well as in its development of religious law (*torah*) as the fundamental discipline of everyday life. The prophetic ethic was rationalizing in its insistence on the totality of life as service to God, thus imposing a cohesive and, *ipso facto*, rational structure upon the whole structure of everyday activities." (SC:120)

<sup>184</sup> "In the Biblical tradition the confrontation of the social order with the majesty of the transcendent God may also relativize this order to such an extent that one may validly speak of de-alienation - in the sense that, before the face of God, the institutions are revealed as nothing but *human* works..." (SC: 98, primêre beklemtoning) En: "...a 'debunking' motif may be traced all through the Biblical tradition, directly related to its radical transendentalization of God, finding its classic expression in Israelite prophecy but continuing in a variety of expressions in the history of the three great religions of the Biblical orbit." (SC:99)

die sosiale instellings van Israel dalk ernstiger opneem as wat die konings en priesters dikwels gedoen het. Die profetiese kritiek is dat die konings en priesters hulle ampte beskou nie as Goddelike instellings nie, maar as sake wat tot beskikking van die mens is.

Vir Berger, soos vir Weber, was die vroeë katolisisme 'n terugwaartse stap in die rasionalisering van die samelewing.<sup>185</sup> Die katolieke teologie het met die sintese tussen die Bybelse denkwêreld en die heidense werklikheidsbeskouing weer 'n gesakraliseerde wêreldbeeld tot stand gebring.<sup>186</sup> Die reformatie het gebreek met die sakrale kosmos en kan daarom gesien word as die herlewing van die sekulariserende kragte wat reeds in die Ou Testament werksaam was. Hierin het die reformatie egter veel verder gegaan as die Ou Testament (SC:124). Dit is veral die transendensie van God wat vir Berger se gevoel in die protestantisme geradikaliseer word.<sup>187</sup> Daarmee saam gaan 'n radikale rasionalisering van die wêreldbeeld:

"At the risk of some simplification, it can be said that Protestantism divested itself as much as possible from the three most ancient and most powerful concomitants of the sacred - mystery, miracle, and magic." (SC:111)

Uiteindelik bly daar vir die protestantisme, aldus Berger, net een werklike verbintenis tussen hierdie wêreld en die transendente oor: die Woord van God, wat hy beskryf as 'n "exceedingly narrow channel" (SC:112). Toe hierdie verbintenis eers afgesny is deur Skrifkritiek, was sekularisasie van die samelewing onafwendbaar. Daarom kan Berger die reformatie sien as die voorloper van die moderne wêreld, hoewel hy toegee dat moderniteit net in ironiese opsig as die gevolg van protestantisme geteken kan word: dit was 'n onbedoelde nawerking van aspekte van die reformatore se teologie. Hoewel Berger self hierdie historiese skets as 'n vereenvoudiging van die komplekse prosesse van

<sup>185</sup> "Whatever may have been the religious character of Jesus and his earliest followers, there seems little question that the form of Christianity that finally became dominant in Europe represents a retrogressive step in terms of the secularizing motifs of Old Testament religion..." (SC:121)

<sup>186</sup> "We would contend, indeed, that Catholicism succeeded in re-establishing a new version of cosmic order in a gigantic synthesis of Biblical religion with extra-biblical cosmological conceptions. In this view, the crucial Catholic doctrine of the *analogia entis* between God and man, between heaven and earth, constitutes a replication or the mimesis of archaic, pre-Biblical religion." (SC:121)

<sup>187</sup> "...the radical transcendence of God confronts a universe of radical immanence, of 'closedness' to the sacred. Religiously speaking, the world becomes very lonely indeed." (SC:112)



modernisering sal sien, moet sekere kritiese vrae weereens aangestip word. Was die Woord van God in die ervaring van die reformatore 'n "exceedingly narrow channel", of is dit die oordeel van iemand vir wie die Woord sy reformatoriese funksie verloor het? Kan 'n mens die reformasie lees as 'n desakralisering van die wêreld en 'n afskeid van wonder en misterie? Dat die reformasie wou afskeid neem van alle magiese voorstellings, is sekerlik so – maar is dit nie juis omdat die wonder en misterie vir hulle aangetas is deur die magie as menslike manipulasie van die bonatuurlike nie? Weer: lees Berger nie liberale protestantse motiewe terug in die reformasie nie?

Berger wys daarop dat die protestantisme deur twee groot skokke gegaan het voor die opkoms van die liberale teologie waarvan Schleiermacher die grondlegger was. Die eerste skok was piëtisme, wat die subjektivering van die godsdiens in die hand gewerk het.<sup>188</sup> Die tweede was die rasionalisme van die Verligting, waardeur die objektiewe waarheid van die protestantisme, en die geloof in die Bybel as Woord van God, ondermyn is. Die twee skokke het die protestantse teologie geforseer om die moderne wêreld ernstig op te neem.<sup>189</sup> Om hierdie rede is die protestantse teologie vir Berger 'n vrugbare aanknopingspunt in sy besinning oor die moontlikheid vir teologie in die moderne wêreld:

"...I argue that Protestantism is very instructive because it has confronted modernity for the longest time and in the most intense way..." (HI:xii)<sup>190</sup>

Die analise sê dalk meer oor die manier waarop Berger homself binne die Christelike geloof posisioneer as wat dit sê oor die Christelike tradisie self. Wat duidelik word, is dat

<sup>188</sup> "Pietism constituted a shock to Protestant orthodoxy because it 'melted down' the dogmatic structures of the latter in various forms of emotionalism. It was thus de-objectivating or 'subjectivizing'... The 'subjectivization' this entailed is of a double kind - subjective emotionality takes the place of objective dogma as a criterion of religious legitimacy, thus laying a foundation for the 'psychologization' of Christianity - and the same procedure relativizes the religious contents, since the 'heart' of one individual may say different things from the 'heart' of another." (SC:157-158)

<sup>189</sup> "In this confrontation between religion and modernity the case of Protestantism is the prototype... It was Protestantism that first underwent the onslaught of secularization; Protestantism that first adapted itself to societies in which several faiths existed on equal terms..." (RA:29)

<sup>190</sup> Vergelyk ook die volgende stelling: "Protestantism has lived with the crisis longest and most intensively, lived with it, that is, as an internal rather than an external cataclysm. This is because Protestant thought has always been particularly open to the spirit of modernity. Very probably this openness has its historical roots not only in an intellectual or spiritual affinity but in the important part that Protestantism actually played in the genesis of the modern world..." (RA:22)

hy die Christelike geloof wil verstaan binne die kognitiewe kaart wat deur die modernisme geteken word. Dit bring hom nie net daartoe om aansluiting te vind by die liberale protestantisme as die teologiese stroming wat die beste inpas in moderniteit nie. Dit lei hom ook om die basiese motiewe van moderniteit wat hy self as positief beleef, terug te lees in die Christelike tradisie en in die Ou Testament. Moderniteit bepaal nie net sy vertrekpunt nie, maar het ook 'n groot invloed op die punt waar hy uitkom in sy besinning. Dit sal nog duideliker word in die uiteensetting van Berger se teologiese projek self.

### 5.6.1 Berger se siening van teologie

In sy sosiologiese analise beskou Berger die teologie as een van die wyses waarop 'n simboliese universum in stand gehou word. In hierdie opsig is die teologie vir hom 'n ontwikkeling vanuit die mitologie ('n begrip wat hy nie in 'n perjoratiewe sin gebruik nie), en verskil slegs daarvan in dié opsig dat dit 'n groter mate van teoretiese sistematisering bereik (SCR:103). Dit is juis in die sistematisering daarvan dat die teologie as voorloper van latere rasionaliserende denkwyses beskou kan word.<sup>191</sup> Binne die konteks van moderniteit hang daar egter noodwendig 'n vraagteken oor die beoefening van die teologie, aangesien die inhoud daarvan nog bepaal word deur mitologiese voorstellings van die bonatuurlike.<sup>192</sup> Tog meen Berger dit is nog moontlik – en die moeite werd – om te vra na die moontlikhede vir teologie binne die konteks van moderniteit. Hy wil eksplisiet die kernvraag waarom dit in die teologie behoort te gaan, op die tafel plaas, naamlik die vraag na die waarheid (eerder as die tydigheid) van geloofsopvattinge (RA:42).<sup>193</sup> Hy meen dat teologiese werk in hierdie tyd 'n spesifieke ingesteldheid vra:

<sup>191</sup> Berger en Luckmann skryf hieroor: "Theology is paradigmatic for the later philosophical and scientific conceptualizations of the cosmos." (SCR:103) Die verskil tussen teologie en mitologie kan onder meer lê in die sosiale konteks waarbinne dit beoefen word: "The coexistence of a naïve mythology among the masses and a sophisticated theology among an elite of theoreticians, *both* serving to maintain the same symbolic universe, is a frequent historical phenomenon." (SCR:103, primêre beklemtoning)

<sup>192</sup> "It follows that in a situation where one may speak of a demise of the supernatural, and *where the theologian himself does so* when he describes the situation, the theological enterprise is confronted with truly formidable difficulties. The theologian more and more resembles a witch doctor stranded among logical positivists - or, of course, a logical positivist stranded among witch doctors." (RA:21, primêre beklemtoning)

<sup>193</sup> Ook hier stel Berger dit dat moderniteit die vertrekpunt moet wees van teologiese denke, maar dat dit nie die bestemming kan bepaal nie: "Genuine timeliness means sensitivity to one's socio-

"...an ultimate indifference to the majority or minority status of one's view of the world, an indifference that is equally removed from the exaltation of being fully 'with it' and from the arrogance of esotericism." (RA:42)

Hoewel Berger hier buite die sosiologiese referensiekader beweeg (en daarom ook nie aanspraak maak daarop dat sy sosiologiese kennis hom enige voorrang gee wanneer dit oor hierdie vrae gaan nie) is hy tog van mening dat hy 'n bydrae te lewer het tot die teologiese gesprek.<sup>194</sup> Dit hang saam met sy mening dat die mens in moderniteit kan baat by 'n herontdekking van die bonatuurlike. Hy wys op die ervaring van "ekstase" (soos hierbo gedefinieer as 'n "uittrede" uit die alledaagse siening van die werklikheid), en voeg daaraan toe:

"Theological thought, which is in the ecstasy business almost by definition, is inevitably affected by the kinds of knowledge that bring about the peculiar ecstasies of the time..." (RA:44)

Berger wil dus nadink oor die verband tussen die ekstase wat grondliggend is aan die geloofstradisie waarbinne hy staan, sowel as die konteks van moderniteit en die tipes ekstase wat dit meebring. Hierdie nadenke word gedra deur sy soeke na 'n eenheidsperspektief, omdat 'n mens na sy oordeel nie kan leef met 'n klomp losstaande en selfs teenstrydige fragmente van 'n werklikheidsbeskouing nie.<sup>195</sup> Hoewel Berger teologie en sosiologie binne verskillende verwysingsraamwerke plaas, wil hy nie met 'n dubbele boekhouding werk, asof die twee niks met mekaar te doen het nie. Op die een of ander wyse moet sy sosiologiese en teologiese perspektiewe deur een mens gedink kan word.

---

historical starting point, *not* fatalism about one's possible destination." (RA:42, primêre beklemtoning)

<sup>194</sup> "What the 'professional theologians' have done of late is not so inspiring that we unaccredited types must feel constrained to stand watching in awed silence." (HI:xiii) Berger meen in elk geval dat intellektuele op hierdie terrein op geen besondere voorrang kan aanspraak maak nie: "It is salutary (in the most literal sense of the word) to keep in mind that, in that *raison du coeur* on which all religious affirmations are finally based, the intellectual is not more privileged by even an iota than any other human being." (HI:xv)

<sup>195</sup> "Another reason is the intrinsic human propensity for unified thought. Honest, sustained reflection recoils from cognitive schizophrenia. It seeks to unify, to reconcile, to understand how one thing taken as truth relates to another so taken." (RA:44)



### 5.6.2 Die verhouding tussen sosiologie en teologie by Berger

Berger beklemtoon deurgaans dat sosiologie en teologie verskillende verwysingskaders het. Só skryf hy byvoorbeeld oor sy godsdienssosiologie dat daar geen teologiese of anti-teologiese implikasies in sy werk gesoek moet word nie, omdat die vrae wat deur die sosiologiese teorie na vore gebring word, binne die sosiologiese denkraamwerk beantwoord moet word (SC:179). Hierdie basiese standpunt word bevestig deur dit wat hy en Hansfried Kellner later skryf:

"Again, sociology and theology are two distinct disciplines, with severely discrete relevance structures. Sociology has no choice but to bracket the ontological status of religious affirmations... Theology... makes no sense whatever *unless* these brackets are removed. This, one should think, is a rather simple matter; it is a measure of the continuing influence of Feuerbachian reductionism that there are many Christian theologians who have not grasped it." (SR:89, primêre beklemtoning)

Die verwysing na die invloed van Feuerbach dui daarop dat totale skeiding tussen sosiologie en teologie moeilik sal wees. Feuerbach se teorie vorm die grondslag van 'n groot deel van die godsdienssosiologie, insluitend Berger se eie werk.<sup>196</sup> Dit vorm ook die belangrikste uitdaging vir 'n teologie wat moderniteit ernstig wil opneem. Hierdie uitdaging kom in die sosiologie op 'n besondere manier na vore.<sup>197</sup> Berger beskou die sosiologie daarom as 'n uitdaging vir die teologie.<sup>198</sup> Hy meen dat die uitdaging waarvoor die sosiologie die teologie stel ernstiger is as dié wat die natuurwetenskappe bied (RA:46). Die rede hiervoor is nie ver te soek nie: dit lê in die relativerende perspektief van die menswetenskappe: "The vertigo of relativity that historical scholarship has brought over

<sup>196</sup> "The contents of Christianity, like those of any other religious tradition, will have to be analysed as human projection, and the Christian theologian will have to come to terms with the obvious discomforts caused thereby." (SC:184)

<sup>197</sup> Daarom skryf Berger self ook: "Today the sociological perspective constitutes the 'fiery brook' through which the theologian must pass... It is sociological thought, and most acutely the sociology of knowledge, that offers the specifically contemporary challenge to theology." (RA:44)

<sup>198</sup> "...sociology is simply the most recent in a series of scientific disciplines that have profoundly challenged theology." (RA:45)

theological thought may be said to deepen in the perspective of sociology." (SC:182) Dit beteken vir Berger dat die teoloog miskien wel teoreties onaangeraak kan bly deur die sosiologie, maar dat dit eksistensieel moeiliker is, omdat die relativisering van teologiese perspektiewe noodwendig 'n uitwerking op die teoloog self moet hê.<sup>199</sup> Hierdie krisis hang onder meer saam daarmee dat die sosiologie aandui dat teoloë hulleself in 'n kognitiewe minderheid bevind (met al die probleme wat daarmee saamhang, veral ten opsigte van die geloofwaardigheidsstrukture waarop die teologie steun) (RA:47 ev).

Nog 'n probleem waarmee die sosiologie die teologie konfronteer, is teologiese uitsprake wat vatbaar is vir empiriese weerlegging, iets wat vir Berger dikwels die geval is in die Christelike teologie.<sup>200</sup> Berger wys daarop dat die poging om te onderskei tussen die Christelike geloof en die Christelike godsdiens onder meer ten doel het om die "godsdiens" oor te laat aan wetenskaplike kritiek, terwyl die "geloof" as buite kritiek beskou word. Hy verwerp egter hierdie poging: "In any empirical discipline the 'Christian faith' is simply another case of the phenomenon 'religion.'" (SC:184) Die onderskeid is, volgens hom, 'n poging om die Christelike geloof op 'n vlak te plaas waar dit veilig is teen enige epistemologiese kritiek – en die basiese uitgangspunt van die sosiologie is dat daar geen so 'n veilige ruimte is nie.<sup>201</sup> Indien moderniteit egter as uitgangspunt vir teologiese besinning behoort te dien, en indien die teoloog moet aanvaar dat daar geen veilige epistemologiese ruimte is waarbinne teologie ongesteurd beoefen kan word nie, volg dit dat die sosiologie beslis relevant is vir die teologie.<sup>202</sup> Berger en Kellner formuleer die betekenis wat sosiologie vir die teologie kan hê so:

<sup>199</sup> "Put simply, *methodologically*, in terms of theology as a disembodied universe of discourse, sociology might be looked on as quite 'harmless' - *existentially*, in terms of the theologian as a living person with a social location and a social biography, sociology can be a very dangerous business indeed." (SC:182, primêre beklemtoning)

<sup>200</sup> "Sociology thus raises questions for the theologian to the extent that the latter's positions hinge on certain socio-historical presuppositions. For better or for worse, such presuppositions are particularly characteristic of theological thought in the Judeo-Christian orbit..." (SC:181)

<sup>201</sup> "If one shares this inability to hoist oneself onto an epistemologically safe platform, then no privileged status with regard to relativizing analysis can be accorded to Christianity or to any other historical manifestation of religion." (SC:184)

<sup>202</sup> "...certain sociological perspectives may be *relevant* for the theologian, though in that case he will be well advised to keep the afore-mentioned discrepancy in mind when he tries to articulate that relevance within *his* universe of discourse. In sum, the argument of this book stands or falls as an

"Minimally, a sociologically sensitized theologian will have to reckon with the 'constructedness' of religious systems... the theologian who understands sociology will be propelled to search for those universally valid criteria of religious truth that will transcend the relativities of time and space." (SR:89)

Die eerste deel van hierdie stelling volg uit Berger se sosiologiese aanpak op godsdienste. Dit kan inderdaad 'n goeie oefening vir teoloë wees om hulle teologiese konstruksies van onder te benader. 'n Sinvolle vraag om te vra sou wees: "Indien aanvaar word dat hierdie siening ook 'n menslike konstruksie is – wat hou dit in vir die manier waarop ons dit vertolk?" Die tipe vraagstelling kan die oë open vir die menslike karakter van die teologie en kan die teoloog beskerm teen hubris. Dit kan ook insig gee in die manier waarop teologiese sieninge verweef is met die konteks van die teoloog. Dit is egter die tweede deel van Berger en Kellner se stelling wat probleme oplewer. Op watter wyse kan die teoloog soek na "universally valid criteria"? Waarby sou 'n teoloog kon uitkom in hierdie soektog? Elke poging van 'n teoloog om sulke kriteria te formuleer, sou tog weer 'n menslike konstruksie wees, bepaal deur die sosiale konteks van die teoloog self. Die vraag is of hier nie 'n onbillike opgawe aan die teoloog gestel word nie: enersyds moet die sosiologiese perspektief dat teologie 'n menslike konstruksie is, ernstig opgeneem word en andersyds moet gesoek word na universele kriteria vir godsdienstige waarheid.

Berger self worstel met die spanning tussen die besef dat geloofsopvattinge en waardes kultureel-bepaald is, enersyds en die vraag na die geldigheid van sulke opvattinge en waardes andersyds. In 'n bespreking van kulturele diversiteit redeneer hy dat die feit dat hy 'n bepaalde geloofsopvatting handhaaf vanuit sy kulturele konteks, noodwendig impliseer dat hy kulture wat nie daardie opvatting erken nie, *in daardie opsig* as minderwaardig moet beskou in vergelyking met sy eie (FG:70-71), hoewel dit nie beteken dat sy eie kultuur in die geheel gesien meerderwaardig is nie. Die spanning tussen universele kriteria vir die waarheid en die realiteit as 'n sosiale konstruksie kom nooit by Berger tot 'n bevredigende oplossing nie. Die eerste vraag wat aan die einde van die vorige hoofstuk ten opsigte van Weber gestel is, na die mate waarin die ontwikkeling van

---

enterprise of sociological theorizing and, as such, is not amenable to either theological support or theological critique." (SC:179)



die Christelike geloofstradisie deur samelewingsfaktore bepaal is, blyk dus 'n dringende vraag te wees na die moontlikheid om hoegenaamd die waarheidsvraag in die teologie te stel. Die feit dat Berger, ten spyte van die relativistiese implikasies van sy sosiologiese werk, nie terugdeins vir hierdie moeilike vraag nie, moet hom ter ere na gegee word. Die vraag is egter of die antwoord wat hy gee, met die onderskeid tussen "sosiaal-bepaald" en "universeel-geldig" wat grondliggend daaraan is, werklik kan bevredig.

As dit gaan oor die omgekeerde invloed, dié van teologie op sosiologie, is dit opvallend dat Berger en Kellner dit baie meer terughoudend formuleer:

"As to the converse influence of theology on sociology, it is less direct... But at least the sociologist of religion will have to develop something of a 'theological ear' - otherwise the act of listening, so crucial to interpretation, will not be possible."  
(SR:89)

Met die verwysing na die belangrikheid van 'n "teologiese oor" by die godsdienssosioloog kan sekerlik nie fout gevind word nie. Die probleem is net dat hier veronderstel word dat die teologie in 'n sekere sin ingepas word binne die kognitiewe kaart wat die sosiologie as empiriese wetenskap teken. Daarom moet die teoloog bewus wees van die interpretasies wat die sosiologie maak van godsdien as menslike konstruksie, en dit in ag neem in die soeke na die waarheid. Die sosioloog hoef egter net seker te maak dat goed geluister word na die teologie – met die oog op deeglike interpretasie, wat steeds binne die kognitiewe kaart van die sosiologie gedoen word. Dit beteken dat hier 'n gesprek plaasvind wat sorgvuldig gehou word binne die veronderstellings van een gespreksgenoot. Die vraag is of die sosioloog werklik oop is daarvoor om die teoloog se gesigspunte ernstig op te neem as geldige kennis.<sup>203</sup> Sosioloë het sekerlik rede om te kla oor teoloë se gebrek aan openheid en hulle neiging om skuil te gaan in 'n vermeende epistemologies-veilige ruimte. Sou teoloë nie rede hê om te wonder of sosioloë hulleself by voorbaat veilig maak teen teologiese insigte deur die rigiede wyse waarop hulle hulleself hou aan die sosiologiese kognitiewe kaart nie? Die teologie kan nie die sosiologie die reg ontsê om binne die sosiologiese referensiekader om te gaan met teologiese gesigspunte nie. Dan

203

Die vraag is belangrik in die lig van wat Berger self sê: "It is in such an enterprise that a conversation between sociology and theology is most likely to bear intellectual fruits. It will be clear from the above that this will require partners, on both sides, with a high degree of openness. In the absence of such partners, silence is by far the better course." (SC:185)

behoort die omgekeerde reg ook aan die teologie gegun te word: om binne die teologiese verwysingskader om te gaan met die sosiologiese gesigspunte op die godsdiens en in die proses ernstig opgeneem te word. So nie, is die gesprek nie werklik oop of gelyk nie. Dit sal ook blyk uit die verdere analise van Berger se teologiese gesigspunte.

### 5.6.3 Die keuse: deduksie, reduksie en induksie

Soos reeds aangedui, vind Berger teologies aansluiting by die liberale protestantisme. Hy het 'n bewondering vir Schleiermacher en wil graag sy teologiese projek verder voer (HI:128 ev, FG:138). Berger motiveer hierdie keuse aan die hand van 'n uiteensetting van die geskiedenis van die protestantse teologie ná Schleiermacher.<sup>204</sup> Die liberale protestantse teologie het, volgens Berger, twee besondere eienskappe. Die eerste is die verwysingsraamwerk daarvan. Die teologie word beoefen met sekulêre akademië as gespreksgenote, eerder as die gelowiges binne die Christelike kerk.<sup>205</sup> Die tweede aspek van die liberale protestantisme wat Berger na vore bring, is die feit dat dit gefunksioneer het binne 'n stabiele sosiale omgewing, waarin dit moontlik was om te streef na harmonie tussen die Christelike geloof en ander werklikheidsbeskouings. "...the liberal theological enterprise derived its plausibility in large part from the safe bourgeois world that was its social context." (HI:71) Binne hierdie konteks het die liberale teoloë, in navolging van Schleiermacher, probeer om die Christelike geloof te vertolk vanuit die algemene godsdienstige ervaring van die mens.<sup>206</sup> Hierdie poging tot sintese met die breër kultuur en die algemene religieusiteit van die mens kan aangedui word as *Kulturprotestantismus*.<sup>207</sup>

<sup>204</sup> Die belangrikheid hiervan blyk uit die feit dat Berger sy basiese skets van dié geskiedenis telkens herhaal: SC:159 ev; RA:23 ev en HI:61 ev).

<sup>205</sup> "...the theological enterprise now takes place with constant regard for a reference group of secular intellectuals... They, rather than the sources of his own tradition, now serve the Protestant theologian as arbiters of cognitive acceptability." (SC:159, primêre beklemtoning) Elders skryf hy: "...Protestant theologians have been increasingly engaged in playing a game whose rules have been dictated by their cognitive antagonists." (RA:23)

<sup>206</sup> Oor Schleiermacher skryf Berger: "The bedrock of his theological enterprise was a grounding of Christian faith in a more general human phenomenon of religious experience..." (HI:69)

<sup>207</sup> "...*Kulturprotestantismus* - a liaison between Protestant liberalism and the liberal culture of the bourgeoisie that already indicates the infrastructural roots of the theological phenomenon." (SC:159)

Die wêreld van die 19de-eeuse protestantse teologie het egter in duie gestort met die Eerste Wêreldoorlog en die sosio-politieke verwarring wat daarop gevolg het. Na die Eerste Wêreldoorlog kom die reaksie van Karl Barth en sy medestanders, wat Berger bespreek onder die sambreelbegrip "neo-ortodoksie": "Neo-orthodoxy in all its forms... entails the energetic reassertion of the *objectivity* of the tradition..." (SC:162, primêre beklemtoning) Berger het begrip vir die neo-ortodokse standpunt, veral teen die agtergrond van die Europese geskiedenis van die twintiger- en dertigerjare.<sup>208</sup> Tog het hy ernstige probleme met so 'n denke wat die geloofstradisie as vertrekpunt wil neem.<sup>209</sup>

Berger wys daarop dat die neo-ortodokse teoloog nie die tradisie op dieselfde wyse kan bevestig as die (pre-moderne) ortodokse teoloog nie. Die tradisie word opnuut bevestig, maar die feit bly staan dat daar 'n tyd was wat dit nié bevestig is nie – iets wat die neo-ortodokse teoloog moet probeer "vergeet", wat volgens Berger verklaar waarom hulle met 'n besondere erns hulle standpunte verdedig (HI:68). Dit is duidelik dat Berger nie positief staan teenoor hierdie tipe teologiese driftigheid nie, en teen die agtergrond van sy siening dat alle menslike denkkonstruksies voorlopig en ambivalent is, kan 'n mens dit verstaan. Sy denkwysie is gevorm deur die Popperiaanse ideaal van 'n oop samelewing, en die neo-ortodokse erns pas moeilik in binne daardie ideaal. Verder wil die neo-ortodokse teoloog juis staan in die veilige epistemologiese ruimte wat Berger, soos reeds aangedui, verwerp.<sup>210</sup> Dit spreek feitlik vanself dat Berger nie aansluiting kan vind by 'n teologie wat die sosiologiese perspektief op godsdiens as irrelevant beskou nie. Hierby sluit 'n volgende probleem wat hy met die neo-ortodoksie het, aan: die feit dat dit volgens

<sup>208</sup> "Sometimes the larger society may be so unattractive that the sectarian underworld has an appeal over and beyond its particular message... In a world full of Nazis one can be forgiven for being a Barthian." (RA:33)

<sup>209</sup> Sy bedenking bly van krag wanneer hy in sy latere werk groter respek aan tradisionalistiese gelowiges wil gee: "The one thing I would strongly advise against is any effort by modern people to become like them – first, because it is dishonest, and second, because it is futile. Both the dishonesty and the futility are, I think, intrinsic to most modern versions of neo-traditionalism." (FG:136)

<sup>210</sup> "...neo-orthodoxy can afford to take a nonchalant attitude to the changing fashions of secular *Weltanschauungen* and also (very importantly) toward the relativizing discoveries of historical scholarship as applied to the Christian tradition itself." (SC:163)



hom moet lei tot sektariese organisasievorme vir die Christelike godsdiens.<sup>211</sup> Hoewel Berger sy weg oopsien om deel van 'n kognitiewe minderheid te wees as Christen, voel hy vir 'n openheid na die moderne wêreld, en is sektariese afsluiting vir hom onaanvaarbaar.

Berger wys verder daarop dat die neo-ortodokse teologie nie as 'n omkering van die sekulariserende tendens in die Westerse wêreld beskou moet word nie, maar eerder as 'n onderbreking. Ná die Tweede Wêreldoorlog word die liberale teologiese program met nuwe ywer voortgesit.<sup>212</sup> Berger skryf dit ten dele daaraan toe dat die neo-ortodoksie gegroei het uit 'n negatiewe ervaring van die samelewing, en dat die samelewing na die oorlog 'n beter tuiste vir teoloë geword het (RA:24). Hierdie voortgesette liberale program het verder as die neëntiende eeuse teologie gegaan in die subjektivering van die teologie en geloof.<sup>213</sup> Berger wys daarop dat die nuwere liberale teologie in sy wese 'n "vertalingsprogram" is.<sup>214</sup> Die teoloog probeer om die inhoud van die teologiese tradisie op die een of ander manier te vertaal in begrippe wat geneem word uit 'n sekulêre denkraamwerk (soos die psigologie of sosiologie). Só word gepoog om die relevansie van die Christelike geloof aan te toon.

Vir Berger is Bultmann een van die belangrikste voorbeelde van hierdie teologiese aanpak. Bultmann se uitgangspunt is dat die Nuwe Testament ontstaan het in 'n tyd waarin die mense 'n mitologiese wêreldbeeld gehad het (HI:102). Daarom is die Nuwe Testament

<sup>211</sup> "The reaffirmation of orthodox objectivities in the secularizing-pluralizing situation, then, entails the maintenance of *sectarian* forms of socio-religious organization. The sect, in its classical sociology-of-religion conception, serves as a model for organizing a cognitive minority *against* a hostile or at least a non-believing milieu." (SC:164, primêre beklemtoning)

<sup>212</sup> "In this perspective, the dominance of neo-orthodoxy appears as a more or less 'accidental' interruption of the over-all process of secularization, the 'accident,' of course, being the political cataclysms that brought to an end the first liberal era." (SC:164)

<sup>213</sup> "The new liberalism 'subjectivizes' religion in a radical fashion and in two senses of the word. With the progressive loss of objectivity or reality-loss of the traditional religious definitions of the world, religion becomes increasingly a matter of free subjective choice, that is, loses its intersubjectively obligatory character. Also, religious 'realities' are increasingly 'translated' from a frame of reference of facticities external to the individual consciousness to a frame of reference that locates them *within* consciousness." (SC:165-166, primêre beklemtoning)

<sup>214</sup> "The basic intellectual task undertaken as a result of this option is one of *translation*. The traditional religious affirmations are translated into terms appropriate to the new frame of reference, the one that allegedly conforms to the *Weltanschauung* of modernity." (RA:34, primêre beklemtoning)

deurspek van mitologiese voorstellings: engele en demone, wonderwerke en ander bonatuurlike verskynsels. Hierdie mitologiese wêreldbeeld is, aldus Bultmann, vir die moderne mens onaanvaarbaar. Die moderne wêreld werk met 'n geslote kosmos en 'n siening van die menslike persoonlikheid wat nie ruimte daarvoor laat dat mense deur bonatuurlike kragte beïnvloed word nie.<sup>215</sup> Daarom moet die evangelie gedemitologiseer word. Bultmann wou egter nie, soos baie liberale teoloë, die evangelie in etiese begrippe vertaal nie: die gedemitologiseerde evangelie moet verkondiging bly.<sup>216</sup>

Berger het probleme met wat hy as "...a process of *cognitive bargaining*" (HI:100, primêre beklemtoning) beskryf. Hy wys daarop dat dit baie moeilik is om die grense te trek: waar hou die teoloog op om toegewings te maak aan moderniteit? Waar die neo-ortodokse teoloog geneig is om die tradisie te verabsoluteer, doen baie nuwere liberale teoloë dit weer met moderniteit: "...modern consciousness and its alleged categories become the only criteria of validity for religious reflection." (HI:62)<sup>217</sup> Daarom word hulle denke so in beslag geneem deur moderniteit se geslote wêreldbeeld en relativistiese godsdienstbeskouing dat hulle eintlik hulle eie posisie ondermyn.<sup>218</sup> Waar die neo-ortodoksie neig om uit te loop op sektariese oorbeklemtoning van die andersheid van die kerk, neig die liberale teologie om die eie identiteit van die kerk heeltemal uit te wis.<sup>219</sup>

<sup>215</sup> "This entire mythological view of reality is in sharp conflict with the modern view, which has been shaped by science and which understands the cosmos as a closed system of empirical causalities. The mythological worldview also contradicts the modern view of the human personality, which, whatever its relation to the causalities of nature, is also deemed to be closed to alien forces acting upon it..." (HI:103)

<sup>216</sup> "The kerygma must be maintained, but it must be communicated to modern man in a nonmythological form. This form, for Bultmann, is *existential* and to expound it he utilizes the conceptual apparatus of existential philosophy..." (HI:106, primêre beklemtoning)

<sup>217</sup> Hieroor skryf Berger: "Modernity is swallowed hook, line, and sinker, and the repast is accompanied by a sense of awe worthy of Holy Communion." (RA:34)

<sup>218</sup> Berger skryf in dié verband: "The self-liquidation of the theological enterprise is undertaken with an enthusiasm that verges on the bizarre..." (RA:25)

<sup>219</sup> Berger en andere se protes teen die identiteitsverlies van die kerk het neerslag gevind in die **Hartford Appeal**, waaroor Berger (1976:18) skryf: "The Appeal is not an endorsement of whatever presents itself as transcendence, but it calls the Christian community to return to the transcendent core of its own faith."

Met hierdie historiese oorsig het Berger die twee uiterste posisies geteken wat teologie teenoor moderniteit kan inneem: verset of oorgawe. Hy het ook aangedui waarom hy nie een van die twee posisies aanvaarbaar vind nie: beide verabsoluteer 'n bepaalde denkwys, of dit nou die tradisie of moderniteit self is. Berger wil daarom vir 'n weg tussen die twee uiterstes kies. Hy belig sy keuse deur van drie basiese begrippe gebruik te maak: "...deduction, reduction, and induction..." (HI:xi) Deduksie is die metode van die neo-ortodoksie: die tradisie word as uitgangspunt geponeer en daar word deur middel van die deduktiewe metode afleidings uit die tradisie gemaak.<sup>220</sup> Reduksie is die benadering van baie nuere teoloë: godsdiens word gereduseer tot dit wat "die moderne mens" aanvaarbaar vind.<sup>221</sup> Tussen die twee uiterstes kies Berger vir die induktiewe metode. Soos die naam aandui, is dit 'n poging om, aan die hand van dit wat empiries oor die mens en sy godsdiens gesê kan word, induktiewe afleidings te probeer maak wat wel die grense van ons empiriese kennis oorskry, maar tog nie in stryd hoef te wees met daardie kennis nie. Berger skryf oor so 'n teologiese aanpak:

"An 'empirical theology' is, of course, methodologically impossible. But a theology that proceeds in a step-by-step correlation with what can be said about man empirically is well worth a serious try." (SC:185)

In die induktiewe proses is sowel die geloofstradisies as moderniteit gespreksgenote, maar nie een van die twee kan verabsoluteer word nie. Berger meen dat 'n derde belangrike gespreksgenoot die religieuse ervaring is en dat dit selfs 'n deurslaggewende faktor in die gesprek behoort te wees. Ook die tradisie word bevra met die oog op die ervaring wat aan die oorsprong daarvan lê.<sup>222</sup> Berger meen dat so 'n vraagstelling die tradisies lewende werklikhede kan maak, eerder as historiese artefakte wat of in 'n museum bewaar word, of opsy gegooi word bloot omdat dit nie nuut is nie:

<sup>220</sup> "The deductive option is to reassert the authority of a religious tradition in the face of modern secularity... the individual who takes this option experiences himself as responding to a religious reality that is sovereignly independent of the relativizations of his own sociohistorical situation." (HI:61)

<sup>221</sup> "The reductive option is to reinterpret the tradition in terms of modern secularity, which in turn is taken to be a compelling necessity of participating in modern consciousness." (HI:62)

<sup>222</sup> "...religious traditions are understood as bodies of evidence concerning religious experience and the insights deriving from experience." (HI:63)



"Every tradition consists of frozen memories. And every questioning of tradition is likely to lead to an effort at unfreezing the memories." (HI:125)

In die volgende gedeelte word die analise van Berger se teologiese aanpak voortgesit deur eers te kyk na die manier waarop hy die deduktiewe en reduktiewe moontlikhede vanuit sy eie perspektief bespreek. Die doel is nie om die kritiek wat hierbo reeds weergegee is, te herhaal nie, maar om te kyk na hoe Berger die verhouding tussen tradisie, geloofservaring en moderniteit sien by die neo-ortodoksie en modernistiese teoloë. Daarna sal vollediger na sy eie induktiewe metode gekyk word.

#### 5.6.4 Kritiek op deduksie en reduksie

Soos reeds aangedui, sien Berger die deduktiewe benadering as die poging om jou vertrekpunt binne die tradisie te neem. Die mees algemene neo-ortodokse opvatting, in navolging van Barth, is dat die teoloog sy besinning begin as iemand wat reeds in die tradisie staan. Die vraag oor hoe iemand binne die tradisie te staan kom, hoe iemand dus 'n gelowige word, word beantwoord deur te wys op God se self-openbaring deur sy Woord, waardeur die mens tot geloof gebring word. Hierdie self-openbaring van God "tref" die mens; daar is dus geen metode om die mens tot geloof te bring nie en geen natuurlike of sosiale "aanknopingspunt" in die mens waarby aangesluit kan word om iemand in die geloof in te redeneer nie.<sup>223</sup> Vir die teologie beteken dit:

"The proper task of theological reflection is not to meet the arguments of unbelief or to produce arguments of its own on behalf of belief but to clarify the contents of the revelation that has already been given to faith." (RA:75)

Berger meen egter om by Barth self wel deeglik 'n "metode" raak te sien waarvolgens hy tot geloof gekom het: "The method is that of Kierkegaard: it is the method of what the latter called the 'leap of faith.'" (HI:80) Hy is verder van mening dat die sprong van geloof

<sup>223</sup>

Berger teken die uitgangspunt van Barth só: "Theology, or any form of specifically Christian thought, can have no other starting point than this same Word of God.... theology cannot bring any external criteria to this Word (such as might be derived from philosophy or the empirical sciences); the Word itself provides the criteria for its interpretation; the Word is *given* to the Christian thinker..." (HI:74, primêre beklemtoning) Dit beteken: "...man can know nothing about God, except what God has revealed about himself." (HI:75)

gebore word uit angs (soos Kierkegaard self dit ook teken) – en dat hierdie angs verklaar kan word vanuit die ervaring van moderniteit as 'n wêreld sonder sekerhede (HI:82-83). 'n Mens kan dus nie net wys op 'n metode waarlangs Barth sy stelling binne die tradisie inneem nie, maar ook op 'n sosiale konteks wat hom daartoe beweeg het om hierdie spesifieke poging aan te wend.

Die wilsbesluit om 'n bepaalde tradisie te beaam, het wel die voordeel dat dit sekerheid vir die gelowige bring in die onsekerheid van die moderne wêreld.<sup>224</sup> Nogtans kan die teoloog een vraag volgens Berger nie ontwyk nie: "Granting a motive to reaffirm the authority of religious tradition, *which tradition is one going to affirm?*" (HI:83, primêre beklemtoning) Barth het geweier om hierdie vraag te vra. Hy het gewoon die waarheid van die Christelike geloof aanvaar as 'n gegewe. Kritiese vraagstelling is ook ontduik deur die reeds genoemde onderskeid tussen die Christelike geloof en die Christelike godsdiens. Berger sê hieroor: "One cannot throw a sop to the dragon of relativity and then go about one's intellectual business as usual..." (RA:55)<sup>225</sup> Daarom kan die vraag oor watter tradisie 'n mens beaam, ook op 'n ander manier gestel word. Sodra aanvaar word dat alle menslike opvattinge die stempel dra van hulle sosiale konteks, moet die waarheidsvraag opnuut gestel word – maar nie op dieselfde wyse as wat dit in 'n pre-moderne konteks gevra kon word nie (RA:57). Die neo-ortodoksie wil hierdie vraag te gou beantwoord; iets wat vir Berger se gevoel uit onsekerheid gebore word, ten spyte van die heroïese indruk wat die geloofsprong mag skep:

"In this perspective, it should be conceded, 'leaps of faith' appear as acts of premature closure - and, perhaps, of a less heroic faith than one first thought. Sometimes it is easier to jump than to hesitate." (HI:94)

'n Teologie wat die tradisie wil beaam, moet dus volgens Berger sekere kernvrae beantwoord: Hoe kom die teoloog binne die tradisie te staan? Op watter gronde beaam

<sup>224</sup> "The deductive option has the cognitive advantage of once more providing religious reflection with objective criteria of validity. The major disadvantage is the difficulty of sustaining the subjective plausibility of such a procedure in the modern situation." (HI:62)

<sup>225</sup> Hy het ook 'n metodologiese en epistemologiese probleem daarmee: "The differentiation presupposes a prior exit from the empirical sphere, and therefore it cannot be used to solve a problem arising within that sphere." (RA:56)

die teoloog die tradisie en waarom juis hierdie tradisie en nie 'n ander nie? Watter aansprake maak die teoloog oor die waarheid van die tradisie en hoe word dit begrond? As teenvrae aan Berger sou 'n mens kon stel: Veronderstel hierdie vrae nie dat die teoloog in staat moet wees om van buite na alle tradisies te kyk en dit te vergelyk nie? Is dit moontlik vir 'n teoloog om dit te doen? Sou so 'n kyk van buite nie 'n nuwe weergawe wees van die veilige epistemologiese ruimte nie? Sou dit nie 'n miskenning wees van die teoloog se sosiale en historiese gesitueerdheid nie?

Berger verwyt die neo-ortodoksie dat dit 'n "ghetto-benadering" teenoor moderniteit volg (RA:31). Reeds die feit dat die neo-ortodoksie op 'n desisionistiese siening van geloof berus, teken dit egter reeds as 'n produk van die moderne wêreld. Die tradisie word immers nie as 'n vanselfsprekende simboliese universum aanvaar nie, maar word deur 'n wilsbesluit beaam. Daarmee word implisiet erken dat die beaming van die tradisie 'n keuse is en dat ander keuses ook moontlik sou wees. Dit beteken dat die pluralisme van moderniteit in werklikheid die sosiale konteks van die neo-ortodoksie vorm. Hierdie werklikheid word egter ontken deur die tipe teologie se ponering van God se self-openbaring as die enigste oorsaak van geloof en die beaming van die Christelike tradisie. Vir Berger kom dit neer op 'n ontkenning van die werklikheid. Alle mense binne moderniteit leef in die greep van pluralisme.<sup>226</sup> Dit beteken dat Berger nie soseer probleme het met die neo-ortodoksie se punt van aankoms (die beaming van die tradisie) nie; hy het wel probleme daarmee dat die teologie nie blyke gee van insig in die vertrekpunt vir alle teologiese nadenke, die konteks van moderniteit nie. Daarom verteken hulle ook die pad waarlangs hulle by hulle bestemming uitkom:

*"Neo-orthodoxy denies the road and claims the destination as its starting point."*  
(HI:86, primêre beklemtoning)

Hier stel Berger die teologie voor 'n wesenlike vraag: Hoe eerlik is teoloë oor hulle eie vertrekpunte, sowel as die roetes wat hulle volg om by hulle konklusies uit te kom? Aan die ander kant bly die basiese teenvraag wat hierbo geopper is, ook ter sake: Kan dit van

226

*"That is the realm in which religious experience and religious reflection empirically occur. To deny this is to deny the reality of our world. The denial of reality is always a bad place to begin."* (HI:87, primêre beklemtoning)



die teoloog verwag word om uit sy tradisie te klim en die moderne situasie in oënskou te neem vanuit 'n neutrale posisie? Dit is immers die veronderstelling as verwag word dat die teoloog moderniteit naas die teologiese tradisie as gespreksgenoot moet neem. Is 'n neutrale gesigspunt op moderniteit moontlik?

Soos daar 'n sosiologiese konteks is waarbinne die neo-ortodokse teologie begryp moet word, net so identifiseer Berger ook 'n religieuse ervaring wat ten grondslag van hierdie tipe teologie lê – weer teenoor die neo-ortodokse opvatting dat die wese van die geloof nie in die subjektiewe ervaringe van die mens gesoek moet word nie, maar in die waarheid van die Woord van God.<sup>227</sup> Berger verwys in hierdie verband na Mircea Eliade se opvatting van “hiërofanieë”: “Any hierophany is experienced as the breaking-in of an other reality into the reality of ordinary human life.” (HI:88) Hiërofanieë kan dus as een van die grondervaringe van die godsdiens beskou word. Die neo-ortodoksie berus egter nie op 'n ervaring van hiërofanie nie, maar op 'n ervaring van die hernieude krag van 'n tradisie waarin 'n bepaalde hiërofanie beliggaam is (HI:91). Daarom kan die ervaring grondliggend aan die neo-ortodoksie geteken word as 'n *tuiskoms-ervaring*.<sup>228</sup> Vir Berger is die ervaring van tuiskoms 'n geldige religieuse beleving – maar dit is een moontlikheid uit 'n veelvoud en moet daarom nóg verwerp, nóg verabsoluteer word (HI:93).

Berger lees die neo-ortodokse teologie vanuit sy eie teologiese benadering en vind telkens dat aansprake op 'n geloof wat direk van bo ingegee word deur die Woord van God, moeilik gehandhaaf kan word. Hiermee plaas hy twee vrae op die tafel. Die eerste is die vraag na ervaring as die oorsprong van 'n geloofstradisie. Die tweede is die vraag na die verhouding tussen 'n hedendaagse teoloog se ervaringe en die *beaming* van 'n tradisie. Kan die een tot die ander herlei word? Skep ervaring tradisie en hou dit in stand, of sou 'n mens kon redeneer dat tradisie ervaring skep?

<sup>227</sup> Op grond hiervan karakteriseer Berger die neo-ortodoksie só: “In a very real sense neo-orthodoxy, in its original impulse, was anti-anthropological. There were to be no approaches from men to God, only the one approach from God to man by means by a divine revelation that was due wholly to God's activity and not in any way rooted in man's nature or condition.” (RA:67)

<sup>228</sup> “Those who have this 'homecoming' experience invariably feel the need to identify with the community that embodies the tradition they now reaffirm, and because the reconversion is recent and *ipso facto* fragile, this communal identification tends to be very intense.” (HI:92)

Uit Berger se kritiek op die deduktiewe benadering blyk dit dat 'n vertrekpunt vanuit die tradisie vir hom problematies is en dat hy kies vir 'n vertrekpunt in die algemeen-menslike. Weer kan met verwysing na die vraag na die verhouding tussen geloofstradisie en samelewing gevra word of dit nie die tradisie uitlewer aan dit wat binne die samelewing gebeur nie. Dat dit nie Berger se bedoeling is nie, blyk uit sy kritiek op die reduksionisme as teologiese benadering. Hierdie kritiek is belangrik, veral omdat, soos hierbo aangetoon, Berger se sosiologiese benadering tot die godsdiens self reduksionisties is.

Die reduktiewe benadering tot die tradisie behels, soos reeds aangedui, 'n proses van vertaling. Die probleem wat Berger hiermee het, is dat dit die geloofstradisie uiteindelik meermale heeltemal van betekenis beroof.<sup>229</sup> Hy is van mening dat die vertalingsproses, as dit te ver gevoer word, uiteindelik nie mense aantrek nie, maar eerder afstoot, omdat die tradisionele simbole vir hulle leeg en sonder betekenis word.<sup>230</sup> Verder beloof die vertalingsproses sekere voordele vir die mens wat die vertaalde tradisie ernstig opneem, maar hierdie voordele is ook in sekulêre gedaante beskikbaar (RA:35). Die vraag is waarom mense hulleself met godsdiens moet belas as hulle die beloofde voordele ook sonder godsdiens kan kry.<sup>231</sup> Dit alles beteken dat die vertalingsproses, as dit eers aangepak word, geneig is om handuit te ruk. Berger demonstreer hierdie werklikheid aan die hand van Bultmann se ontmitologisering:

"Why omit the action of God in Christ (or, for that matter, the very notion of God acting) from the demythologization program? And, if one includes this too in the program, what is left of Christianity to be salvaged?" (HI:116)

'n Mens sou selfs verder as Berger kon gaan en vra waarom die konsep "God" buite die proses gelaat moet word. Is "God" nie ook 'n mitologiese voorstelling wat nie vir die

<sup>229</sup> "The major disadvantage is that the tradition, with all its religious contents, tends to disappear or dissolve in the process of secularizing translation." (HI:62)

<sup>230</sup> "For most people, symbols whose content has been hollowed out lack conviction or even interest. In other words, the theological surrender to the alleged demise of the supernatural defeats itself in precisely the measure of its success." (RA:35)

<sup>231</sup> "Socially, it amasses concessions that end up being self-defeating, as people discover that one can be ethical without Jesus, existentially authentic and mentally healthy without religion, and most emphatically religious without the church." (FG:43)

moderne mens toeganklik is nie? Indien aanvaar word dat elke teologie, ook dié wat nie modernisties is nie, besig is om die geloofstradisie te vertaal vir die hedendaagse mens, word teoloë hier voor 'n belangrike vraag gestel: Op watter punt word die vertalingsproses te ver gevoer, sodat die wese van die tradisie verlore gaan? Watter kriterium kan 'n mens gebruik om vas te stel of 'n bepaalde vertaling nog trou is aan die tradisie of nie? Berger erken die erns van die vraagstelling, maar wil tog 'n moontlike skeidslyn aandui:

"One man's reductionism may be another's reasonable accommodation. Still, a line *can* be drawn - to wit, at the point where modern consciousness becomes the ultimate criterion of all religious affirmations." (HI:101, primêre beklemtoning)

Berger se grootste probleem met die liberale teologiese program is ook juis dat hierdie skeidslyn dikwels oorgesteek word. Moderniteit word nie net as empiriese werklikheid hanteer nie, maar verkry 'n normatiewe gehalte. Dit is nie net hoe die mens tans dink oor die werklikheid nie, maar ook hoe die mens behoort te dink.<sup>232</sup> Daarom word moderniteit beskou as meerderwaardig in vergelyking met ander werklikheids-beskouings.<sup>233</sup> Vir Berger is so 'n houding onaanvaarbaar. Na aanleiding van Bultmann se siening dat mense wat radio en elektrisiteit gebruik, dit onmoontlik vind om 'n mitologiese wêreldbeeld te aanvaar, praat hy van:

"...a hidden *double standard*... the *past*, out of which the tradition comes, is relativized in terms of this or that socio-historical analysis. The *present*, however, remains strangely immune from relativizing... The electricity- and radio-users are placed intellectually above the Apostle Paul. This is rather funny." (RA:58)

Hy het 'n verdere probleem met die neo-liberale teoloë se benadering: hulle is nie volkome konsekwent nie. Indien hulle die geslote wêreldbeeld van moderniteit onkrities as

<sup>232</sup> Vir Berger behels hierdie benadering onder meer 'n misbruik van die sosiologie: "The neo-liberal 'translation' enterprise, however, uses sociology in a peculiar manner. It converts sociological data from cognitive to normative statements - that is, it proceeds from the empirical constatation that certain states of consciousness in fact prevail in modern society to the epistemological assertion that these states of consciousness should serve as criteria of validity for the theologian. The theoretical possibility that the cognitive 'defect' may lie in modern consciousness rather than in the religious tradition is commonly ignored in this process." (SC:168)

<sup>233</sup> "It jumps from the empirical diagnosis that modern consciousness is indeed secularized to the epistemological assumption that this secularity is superior to whatever worldviews... preceded it." (HI:111)



uitgangspunt wil aanvaar, moet hulle die logiese konsekwensies daaruit trek.<sup>234</sup> Terselfdertyd dui Berger telkens aan dat dit juis die geslote wêreldbeeld van moderniteit is wat nie verabsoluteer hoef te word nie.<sup>235</sup> 'n Volgende probleem wat Berger met die neo-liberale vertalingsteologie het, is die onsekerheid wat noodwendig moet bestaan ten opsigte van die moderne kategorieë waarvan die vertaling gebruik maak. Hy wys daarop dat relevansie vir die samelewing meestal deur die massamedia gedefinieer word, en dat dié media 'n onversadigbare drang na nuwighede het (RA:38). Daarom herinner Berger aan die woorde van Dean Inge, wat gesê het dat die teoloog wat met die tydsgees trou, vinnig 'n wewenaar sal word (RA:37, FG:10).

'n Verdere vraag wat Berger opper, is of die moderne mens wel so geslote is vir die transendente as wat hierdie tipe teologie veronderstel.<sup>236</sup> Berger verwys in hierdie verband instemmend na die kritiek wat Karl Jaspers op Bultmann uitgeoefen het waarvolgens die moderne mens geensins die "flat, positivistic creature" van Bultmann se teologie is nie (HI:119). Dit is vir die moderne mens dalk moeiliker om die transendente te ervaar – maar volgens Berger beslis nie onmoontlik nie. Hier kom die vraag na die verhouding tussen tradisie en empirie dus op 'n ander manier na vore. Berger se probleem met die neo-liberale teoloë is nie dat hulle te empiries is nie, maar dat hulle nie empiries genoeg is nie. Daarom sien hulle nie in dat moderniteit self 'n relatiewe verskynsel is nie en werk hulle met 'n vereenvoudigde prentjie van die moderne mens, wat nie noodwendig ooreenstem met die empiriese werklikheid van die mense binne die moderne samelewing nie. Dit kan aangedui word as 'n kernprobleem by baie teoloë: dat gewerk word met vae veralgemenings oor die moderne wêreld en dat standpunte in die verband nie sorgvuldig

<sup>234</sup> "...if the worldview of modern secularity is true, one should have the decency to stop using religious language." (HI:118)

<sup>235</sup> "We may agree, say, that contemporary consciousness is incapable of conceiving of either angels or demons. We are still left with the question of whether, possibly, both angels and demons go on existing despite this incapacity of our contemporaries to conceive of them." (RA:59) Vergelyk ook die volgende: "Is it not possible that, while modern man has gained some valid insights into reality, he has also *lost* some equally valid insights? And, among these is there not to be placed high on the list modern man's weakened relation to the realm of transcendence?" (HI:119, primêre beklemtoning)

<sup>236</sup> "The model always begins by what purports to be a sure analysis of the modern situation, or more accurately, of the consciousness of modern man. This consciousness, supposedly, is secularized and *ipso facto* incapable of assenting to traditional definitions of reality." (HI:111)

genoeg gekorreleer word met empiriese gegewens nie. Hier teenoor kan 'n vraag gestel word: kan dit van die teoloog verwag word om werklik soveel kennis te bemeester dat hy wel sy standpunte voortdurend kan korreleer met empiriese gegewens? Nogtans moet gesê word dat dit verwag kan word van 'n teoloog wat doelbewus sy vertrekpunt neem in die ervaring van die moderne mens om dié vertrekpunt so goed as moontlik te verstaan.

Die neo-liberale teologie, soos die klassieke liberale teologie van die neëntiende eeu, lê baie klem op religieuse ervaring as die hart van die godsdiens. Nogtans is dit vir Berger 'n vraag of die hedendaagse liberale teoloë werklik ruimte laat vir religieuse ervaring. Die amper onkritiese aanvaarding van moderniteit en die gesekulariseerde wêreldbeeld, sowel as die vereenvoudigde prentjie van die moderne mens by liberale teoloë, gee aan hierdie vraag van Berger besondere gewig.

"...to deny the validity of *any* view of the world in terms of such interpenetration is *ipso facto* to invalidate all religious experience as such... Modern secularity does indeed supply a cosmos in which there is no supernatural... But if one gives credence to this cosmos, one ought to draw the proper consequences, as has been done by a long line of secular thinkers..." (HI:118)

Die ontkenning van egte religieuse ervaring laat die neo-liberale teologie met die algemeen-menslike ervaring wat empiries bestudeer kan word, maar op die een of ander vlak religieus vertolk kan word. Hier word dikwels veral gewys op die diepste behoeftes van die mens, met die veronderstelling dat dit juis in die godsdiens bevredig kan word. Hieroor is Berger skerp afwysend.<sup>237</sup> In sy eie model wil hy ook die moderne konteks ernstig opneem, maar tog probeer ontkom aan 'n reduksionistiese benadering.

#### 5.6.5 Berger se induktiewe benadering

Daar is vir Berger net een weg oop: om egte godsdienstige ervarings te identifiseer wat kan dien as basis vir 'n teologiese besinning binne die konteks van moderniteit. Dit doen

<sup>237</sup>

"Theologically, there are few ideas less helpful than the one that religious belief relates to religious need as orgasm does to lust. And it is not unthinkable, after all, that in a world as poorly arranged as this one we may be afflicted with 'needs' that are doomed to frustration except in illusion..." (RA:40)

hy, soos reeds aangedui, langs die weg van die induktiewe benadering tot die teologie. Berger gee die volgende omskrywing van die induktiewe metode:

"This means two things: taking human experience as the starting point of religious reflection, and using the methods of the historian to uncover those human experiences that have become embodied in the various religious traditions."  
(HI:127)

In sy keuse vir godsdienstige ervaring as uitgangspunt volg hy vir Schleiermacher na.<sup>238</sup> Daarom is die uitgangspunt van hierdie teologie empiries en fenomenologies: dit identifiseer sekere ervarings en probeer dit so goed as moontlik verstaan, sonder om dit onmiddellik te evalueer aan die hand van bepaalde veronderstellings (byvoorbeeld dié van jou eie geloofstradisie).<sup>239</sup> Religieuse ervaring is vir Berger die beleving dat die werklikheid van die mens se alledaagse leefwêreld "onderbreek" word deur 'n ander werklikheid wat as 't ware van buite "inbreek" op die mens. Dit is dus 'n ervaring van ekstase – van uittree uit die vanselfsprekende werklikheid en intree in 'n vreemde werklikheid (HI:39). Hierdie werklikheid kan aangedui word met begrippe soos "die bonatuurlike" of "die heilige," begrippe wat oorvleuel, maar nie identies is nie ('n ervaring van demone sal "bonatuurlik" wees sonder om heilig te wees).<sup>240</sup>

Die belangrike is dat Berger *empiries* praat oor sulke ervarings: daar is mense wat sulke ervarings het, ongeag daarvan of 'n mens dit psigologies of sosiologies verklaar. Die

<sup>238</sup> Dit is opvallend dat Berger Schleiermacher se benadering plaas teen die agtergrond van sy verwerping van twee uiterste moontlikhede – op 'n wyse wat sterk herinner aan Berger se eie posisionering ten opsigte van die deduktiewe en reduktiewe opsies: "...to oppose the two predominant forms of religious thought of the day - a rigid Protestant orthodoxy on the one hand and Enlightenment rationalism on the other hand, both of which Schleiermacher regarded as arid and unsatisfactory." (HI:128)

<sup>239</sup> "The core of the inductive model is, quite simply, the assertion that a specific type of human experience defines the phenomenon called religion. This experience can be described and analyzed. Any theoretical reflection about religion... must begin with religious experience..." (HI:136) Oor die metodologie skryf Berger: "The inductive option is, in this sense, phenomenological. Its naïveté is the same that Husserl suggested in his famous marching order for philosophers: '*Zurück zu den Sachen!*'" (HI:64)

<sup>240</sup> "Empirically speaking, what is commonly called religion involves an aggregate of human attitudes, beliefs, and actions in the face of two types of experience - the experience of the supernatural and the experience of the sacred." (HI:41)



identifisering van sulke ervarings beteken nog nie dat 'n mens verklaar dat daar ook buite die mens 'n bonatuurlike of heilige werklikheid bestaan nie. Tog is dit belangrik dat sulke ervarings geïdentifiseer word en ernstig opgeneem word as deel van die mens se belewing van die werklikheid. Binne die empiriese verwysingsraamwerk word sulke ervarings uiteraard beskou as menslike projeksies, en ook hierdie gesigspunt moet die teologie ernstig opneem in die strewe na begrip vir die menslike religieuse belewing.

Die teologie moet volgens Berger 'n punt bereik waar dit buite die grense van die empiriese verwysingsraamwerk besin oor die betekenis van religieuse ervaring.<sup>241</sup> Dit beteken nie dat die aard van daardie ervarings as projeksies agtergelaat word nie.<sup>242</sup> Dit word nog steeds as projeksies beskou, maar die vraag word nou gestel of die projeksies 'n sekere intensionaliteit besit, of dit ook verwys na 'n werklikheid buite die mens.<sup>243</sup> Soos reeds gesê: dit is moontlik dat ervarings wat binne die empiriese verwysingsraamwerk gesien word as projeksie van 'n werklikheid binne die mens, binne 'n ander verwysingsraamwerk beskou kan word as refleksie van 'n werklikheid buite die mens:

*"Religion can be understood as a human projection because it is communicated in human symbols. But this very communication is motivated by an experience in which a metahuman reality is injected into human life."* (HI:52, primêre beklemtoning)

Die feit dat die teologie poog om buite die empiriese verwysingsveld oor hierdie werklikheid te praat, maak egter nie die deur oop vir vrye spekulاسie nie. Vir Berger is dit die taak van die teologie om deur die menslike godsdienstige ervarings te sif en so op die spoor van godsdienstige waarheid te kom. Dié taak is belangrik omdat valse ervarings ook moontlik is (HI:146). Daar moet dus 'n kriterium wees waaraan ervaring gemeet kan

<sup>241</sup> "... if transcendence is to be spoken of as transcendence, the empirical frame of reference must be left behind. It cannot be otherwise. My concern is the method by which this switch in frames of reference is to be attained." (RA:105, primêre beklemtoning)

<sup>242</sup> "This most emphatically does *not* mean a search for religious phenomena that will somehow manifest themselves as different from human projections... Whatever else these phenomena may be, they will *also* be human projections..." (RA:65, primêre beklemtoning)

<sup>243</sup> Berger gebruik in hierdie verband Lutheraanse sakramentele taal om sy punt tuis te bring: "The theological decision will have to be that, 'in, with, and under' the immense array of human projections, there are indicators of a reality that is truly 'other' and that the religious imagination of man ultimately reflects." (RA:65)

word. Dié kriterium word dikwels gesoek in die "vrug" wat die ervaring dra ten opsigte van die morele lewe van die mens wat die ervaring deurgemaak het, maar Berger wys dit af.<sup>244</sup> Dit laat Berger met die menslike rede as kriterium.<sup>245</sup> Hy besef hoe problematies die kriterium is wanneer dit kom by godsdiens, want die ervaring van die bonatuurlike of die heilige lê in 'n sin buite die verwysingsraamwerk van die rede. Uiteindelik kan die vraag wat Berger ten opsigte van die keuse vir 'n tradisie stel, ook gevra word ten opsigte van ervaring: waarom hierdie ervaring en nie 'n ander nie? Hoe kan die mens weet dat een religieuse ervaring eg is en 'n ander vals?

Hieroor gee Berger nie duidelike uitsluitel nie, omdat sekerheid op hierdie terrein nie moontlik is nie.<sup>246</sup> Hy wys egter, in navolging van Troeltsch, daarop dat daar nie 'n oneindige veelvoud van godsdienstige ervarings is nie (hoewel daar wel 'n veelvoud van *interpretasies* van godsdienstige ervarings is). As 'n mens agter die interpretasies ingaan en die kern van die verskillende ervarings identifiseer, laat dit jou met 'n aantal duidelik-identifiseerbare alternatiewe (HI:149). Verder kan 'n gemeenskaplike kern agter die verskillende ervaringsmoontlikhede gesoek word.<sup>247</sup> Uiteindelik het alle godsdienste dieselfde strewe: die strewe na die absolute wat nooit empiries beskikbaar is nie en nooit in die mens se greep kom nie (HI:149). Godsdienste kan egter geposisioneer word ten opsigte van die basiese godsdienstige ervarings wat daarin vervat word, en gemeet word aan die hand van die manier waarop dit na die absolute streef. Daarby sal Berger se verstaan van redelikheid ook behels dat 'n godsdiens vals ervarings in die hand werk wanneer daardie godsdiens pretendeer om die absolute in sy greep te hê. Egte godsdienstige ervarings sal juis dié ervarings wees wat die mens 'n besef gee van die

<sup>244</sup> "Is morality ever a good criterion for truth claims of *any* kind? And if not, as seems pretty evident from the history of human thought, why should religion be an exception?" (HI:147, primêre beklemtoning)

<sup>245</sup> "...the only way of even beginning to tell 'true' from 'false' religious experience is to weigh the insights purporting to come from the experience on the scale of reason." (HI:148)

<sup>246</sup> "In principle, the quest for religious certainty is bound to be frustrated 'in this world,' except for momentary experiences that can only be maintained precariously in recollection." (HI:152)

<sup>247</sup> "A normative standard will have to assume comparability, that is, it presupposes that all religions have something in common and something generally valid." (HI:149)

absolute, maar wat terselfdertyd die mens onder die indruk bring van die beperktheid van sy voorstellings van die absolute.

Berger aanvaar dat die mens ook 'n keuse moet maak ten opsigte van godsdiens: of dit beaam of verwerp gaan word. Hier bly hy trou aan die basiese onderskeid tussen feit en waarde, en teorie en handeling, soos dit by Weber ook na vore kom. Dissiplines soos sosiologie en geskiedenis moet keuses duidelik maak, *waarna* teologie kan worstel met die vraag na norme aan die hand waarvan gekies word, maar die onontwykbare werklikheid is dat die empiriese dissiplines sowel as die teologie die keuse kan verhelder, maar dit nie vir die mens kan maak nie.<sup>248</sup> Dit sou gevra kon word of Berger nie tog hier maar weer 'n desisionistiese geloofsbeskouing invoer nie, en of sy kritiek op die neo-ortodokse sprong in die geloof nie ook op homself van toepassing gemaak kan word nie. Berger ontken nie dat 'n mens uiteindelik 'n sprong moet maak nie, maar die vraag is: Wanneer spring 'n mens, en hoekom? Sy kritiek teen die neo-ortodoksie is nie die sprong nie, maar die feit dat te gou gesprong word, en dat daar nie eerlikheid is oor die rede vir die sprong nie. In sy eie teologiese projek wil hy streef na eerlikheid, en daarom wil hy ook nie skuldig wees aan wat hy "premature closure" noem nie.<sup>249</sup>

Verder wil Berger op geen manier aan die sprong van die geloof 'n soort finaliteit toeken nie, asof die empiriese vraagstelling rondom godsdienstige ervaring eens en vir altyd agtergelaat word nie. Die gelowige sal steeds in sy geloof 'n openheid moet behou vir empiriese gegewens. Berger teken die proses só:

"...religious affirmation always entails faith. But there is no reason why such faith must mean arresting the course of inductive reasoning... Properly understood, faith and inductive reasoning stand in a dialectical relation to each other: I believe - and then I reflect upon the implications of this fact; I gather evidence about that which is the object of my faith - and this evidence provides a further motive to go on believing." (HI:141)

<sup>248</sup> "In the end, this will be a matter of subjective decision by individuals who are rooted in a particular tradition but who have also become open to others." (HI:149)

<sup>249</sup> "I would also go back to the spirit of relentless honesty, which is not so much disrespectful of established religious authority as ruthless with one's own religious hopes." (RA:106)



Die interessante is dat Berger nie eksplisiet die teenoorgestelde moontlikheid noem nie: dat die gelowige ook deur die induktiewe metode tot ongeloof kan kom.<sup>250</sup>

Berger wil dus vrye spekulاسie oor die absolute aan bande lê deur teologiese nadenke deeglik en blywend te anker in die empiriese gegewens oor godsdienstige ervaring. Daarom handhaaf hy ook die standpunt dat, as die teoloog spore of tekens van transendensie soek, dit waarskynlik gevind sal word in die mens self. Die teoloog spekuleer dus nie oor transendensie in die lig van die werklikheid daarbuite nie, maar fokus eerder op die mens. Berger meen dat dit moontlik is op grond van die veronderstelling dat menslike projeksie dui op 'n affiniteit tussen die menslike bewussyn en die transendente.<sup>251</sup> Daarom soek hy na tekens van die transendente, nie net in godsdienstige ervarings nie, maar ook in sekere fundamentele menslike ervarings.<sup>252</sup>

Berger soek hierdie "tekens van transendensie" nie in die dieptes van die menslike psige nie, maar eerder in die alledaagse leefwêreld van die mens.<sup>253</sup> Hy dink hier onder meer aan die mens se voorkeur vir orde, en die mens se vertroue op 'n basiese orde binne die werklikheid. Berger gee as voorbeeld van so 'n basiese vertroue 'n ma wat haar huilende kind in die nag troos met die woorde: "Alles is reg":

"Yet this common scene raises a far from ordinary question, which immediately introduces a religious dimension: *is the mother lying to the child?* The answer, in

<sup>250</sup> Dat Berger wel die moontlikheid oophou, blyk wanneer hy elders skryf: "Once baptized, forever a Christian. Ideas like this sort are, I think, essentially magical. Within the frame of reference suggested here, they must be interpreted as dehumanizing distortions of the empirical reality of our existence." (RA:99)

<sup>251</sup> Berger praat in dié verband binne sy godsdienssosiologie van "...an interesting ploy on Feuerbach - the reduction of theology to anthropology would end in the reconstruction of anthropology in a theological mode. Regretfully, I am not in a position to offer such an intellectual man-bites-dog feat here, but I want at least to suggest the possibility to the theologian." (SC:180-181) Sy teologiese werke kan as die uitwerking van hierdie basiese projek gesien word: "...it seems logical to look for traces of this reality in the projector himself." (RA:65)

<sup>252</sup> "I would suggest that theological thought seek out what might be called *signals of transcendence* within the empirically given human situation. And I would further suggest that there are *prototypical human gestures* that may constitute such signals." (RA:70, primêre beklemtoning)

<sup>253</sup> "The phenomena I am discussing are not 'unconscious' and do not have to be excavated from the depths of the mind; they belong to ordinary everyday awareness." (RA:70)

the most profound sense, can be 'no' only if there is some truth in the religious interpretation of human existence." (RA:73, primêre beklemtoning)

Hy wys daarop dat die ervaring wat onderliggend is aan die ma se trooswoorde noodsaaklik is vir egte menswees, maar dat daardie ervaring nie gefundeer kan word op empiriese waarneming nie.<sup>254</sup> Hieruit lei Berger af dat die mens se vertroue gefundeer is in 'n orde wat grondliggend is aan die werklikheid, hoewel daardie orde nie empiries beskikbaar is nie: "What is projected is... itself a reflection, an imitation, of ultimate reality." (RA:75) Op dieselfde basiese manier kyk Berger na ervaringe van spel, hoop, humor, en ook na die negatiewe ervaring dat sekere dade so sleg is dat dit alle relativisering oorskry en gewoon as absoluut boos aangedui moet word. In elke geval meen Berger dat ons hier te doen het met tekens van transendensie, omdat dit heenwys na 'n "bonatuurlike" werklikheid wat nie empiries toeganklik is nie.<sup>255</sup>

Die waarde van hierdie benadering van Berger is dat dit die weg open vir 'n teoloog om aandag te gee aan die alledaagse lewenswêreld van mense – iets wat maklik in die teologie uit die oog verloor kan word. Nogtans moet kritiese vrae ook gestel word, veral ten opsigte van die feit dat hy vanuit die ervaring wil redeneer om só tot by 'n moontlike beaming van die tradisie te kom. Die vraag is of sy soeke na tekens van transendensie nie reeds beïnvloed is deur 'n bepaalde tradisie nie. Bring ervaring hom by die tradisie uit, of kom hy eintlik vanuit die tradisie by 'n bepaalde vertolking van ervaring? 'n Volgende vraag wat gevra moet word, is of Berger se perspektief enige ruimte laat vir die opvatting dat God Homself openbaar aan die mens. Selfs binne sy teologiese projek bly hy redeneer vanuit die mens se ervaring en die mens se projeksies, en kan die werklikheid van God hoogstens 'n vermoede (hoe sterk en gegrond ook al) wees.

<sup>254</sup> "If reality is coexistence with the 'natural' reality that our empirical reason can grasp, then the experience *is* an illusion and the role that embodies it *is* a lie." (RA:74, primêre beklemtoning)

<sup>255</sup> "It can readily be found in the reality of ordinary life. Yet within this experienced reality it constitutes a signal of transcendence, because its intrinsic intention points beyond itself and beyond man's 'nature' to a 'supernatural' justification. Again, it will be perfectly clear that this justification cannot be empirically proved." (RA:79)

Berger stel die vraag na openbaring aan die orde in 'n verwysing na die teologie van Pannenberg, wat na sy oordeel die hedendaagse teoloog is wat die naaste aan 'n induktiewe metode kom.<sup>256</sup> Met verwysing na Pannenberg se gebruik van die begrip openbaring, erken Berger die goeie reg van die begrip binne 'n teologiese verwysingsraamwerk, maar meen tog dat dit beter is om eerder van ontdekking te praat. Hy sien die gebeure dus meer vanuit 'n antropologiese as 'n teologiese gesigspunt. Indien 'n religieuse ervaring daarom eg as ontdekking aangedui kan word, open dit die weg om teologies ook van openbaring te praat, maar:

"To speak of 'revelation' before one is sure just where one may speak of 'discovery' is putting the cart before the horse." (RA:104-105)

Berger wil nie 'n godsdienstige ervaring by voorbaat as openbaring aandui om dit só 'n absolute gesag te gee nie. Die ervaring moet eers empiries bestudeer en begryp word. Hierdie studie kan die weg open om van 'n werklike ontdekking te praat. Wanneer so 'n ontdekking aangedui word, kan die teoloog 'n verdere sprong maak en die ontdekking ook as openbaring aandui. So 'n aanduiding is vanselfsprekend nie empiries bewysbaar nie en kan ook nie bo kritiek en onsekerheid verhef wees nie. Dit is 'n tentatiewe uitspraak van die teoloog wat weer geëvalueer kan word aan die hand van verdere empiriese ondersoek.<sup>257</sup> Soos nog sal blyk, het hierdie benadering ingrypende implikasies vir die manier waarop Berger die Christelike geloofstradisie benader. Berger gee toe dat dit tot onsekerheid aanleiding gee.<sup>258</sup> Verder is die verskil tussen die induktiewe en reduktiewe

<sup>256</sup> Pannenberg se teologie, volgens Berger, "continues to emphasize both empirical history and empirical anthropology." (RA:104)

<sup>257</sup> "The theological enterprise will have to be first of all, a rigorously empirical analysis of these experiences, in terms of both a historical anthropology and a history of religion... The theological enterprise will go beyond the empirical frame of reference at the point where it begins to speak of discoveries and to explicate what is deemed to have been discovered..." (RA:105)

<sup>258</sup> "The advantage of this option is its open-mindedness and the freshness that usually comes from a nonauthoritarian approach to questions of truth. The disadvantage, needless to say, is that open-mindedness tends to be linked to open-endedness, and this frustrates the deep religious hunger for certainty." (HI:63) Elders kan Berger 'n nogal heroïese beeld gee van die bereidheid om in die onsekerheid van moderniteit te leef en tog ook bereid te wees om in 'n kognitiewe minderheid te staan. Hy vind hierdie houding by die klassieke liberalisme, maar implisiet ook in sy eie benadering: "...the spirit of classical Protestant liberalism... It is, above all, a spirit of intellectual courage that is equally removed from the cognitive retrenchment of orthodoxy and the cognitive timidity of what passes for neo-orthodoxy today. And it should be, one may add, a spirit that also has the courage to find itself in a cognitive minority..." (SC:184)



benadering nie so duidelik nie: beide is vertalingsprosesse, beide bevraagteken ortodokse voorstellings soos die self-openbaring van God. Berger erken dit ook (HI:140). Die een skeidslyn bly egter vir hom staan: die houding wat ingeneem word teenoor moderniteit.

Berger beskou moderniteit as die vertrekpunt vir sy teologie, maar beklemtoon ook die noodsaak van 'n kritiese afstand ten opsigte van moderniteit (HI:64). Uit die analise tot dusver is dit ook duidelik hoedat sy teologie gestempel is deur moderniteit. Dit kom veral ook na vore in wat hy die "heretical imperative" noem. Waar *haireisis* vroeër vir mense 'n moontlikheid was, is dit nou, aldus Berger, genoodsaak, om twee redes. In die eerste plek forseer die moderne konteks die gelowige om kennis te neem van ander werklikheidsbeskouings náas dié van geloof. Dit beteken dat die mens 'n bepaalde geloofstandpunt beaam as 'n keuse in die volle besef daarvan dat die geloofstandpunt nie die kognitiewe meerderheid vorm binne die samelewing nie, maar eintlik 'n "kettery" konstitueer teenoor die mees algemene werklikheidsbeskouing.<sup>259</sup> Aan die ander kant dwing moderniteit die teoloog wat erns wil maak met sy vertrekpunt ook tot 'n sekere selektiwiteit ten opsigte van die geloofstradisie. Die teoloog kan aspekte van die tradisie beaam, maar sal noodwendig ander aspekte moet afwys.<sup>260</sup> Die teoloog wat moderniteit ernstig opneem, kan nie die tradisie se gesag onvoorwaardelik aanvaar nie – want die moderne mens kan geen absolute gesag aanvaar wat voorskryf wat gedink mag word nie. Hierdie dubbelkantige houding teenoor moderniteit omskryf Berger só:

"Against the right, this position means a reassertion of the human as the only possible starting point for theological reflection and a rejection of any external authority (be it scriptural, ecclesiastical, or traditional) that would impose itself on such reflection. Against the left, the position means a reassertion of the supernatural and sacred character of religious experience, and a rejection of the particular authority of modern secular consciousness." (HI:154)

259

In *A Far Glory* beredeneer Berger hierdie aspek van geloof onder die gesigspunte van die geloof as die daad van die enkeling (FG:81 ev) en geloof as 'n keuse binne die konteks van pluralisme (FG:123 ev). Sy gesigspunte daar is wesenlik dieselfde as wat hierbo uiteengesit is.

260

"My approach would thus be 'heretical' in the strict sense of the word - a theological stance marked by selectivity vis-à-vis the tradition." (RA:110)

Teologie binne die konteks van moderniteit hoef dus nie modernisties te wees nie. Daarom kom Berger keer op keer terug na dit wat hy as die tekortkominge van moderniteit sien. Hier wys hy nie net op die ontkenning van die moontlikheid dat daar egte ervaring van die bonatuurlike en die heilige kan wees nie. Hy wys ook daarop dat moderniteit geneig is om die skadukant van die lewe te ontken.<sup>261</sup> Saam met die ontkenning van die bonatuurlike lei dit tot die verwerping van enige metafisiese vraagstellings.<sup>262</sup> Waar metafisiese vrae nie meer gevra kan word nie, word die mens vasgevang in oppervlakkigheid: "The denial of metaphysics may here be identified with the triumph of triviality." (RA:96)<sup>263</sup> Berger hoop dat sy teologiese metode die mens kan help om aan hierdie oppervlakkigheid te ontsnap.<sup>264</sup> Dan sal die Christelike teologie egter bereid moet wees om nog 'n aspek van moderniteit ernstig op te neem: die kwessie van pluralisme. Hier dink Berger veral aan die oosterse godsdienste (HI:158 ev).<sup>265</sup> Pluralisme is die sosiale konteks vir Berger se eie, selektiewe benadering tot die Christelike geloofstradisie. Berger se benadering tot die tradisie moet ook verstaan word teen die agtergrond van die wyse waarop hy die proses van tradisie-vorming teken. Getrou aan sy uitgangspunt, is dit vir hom 'n gegewe dat ervaring aan die oorsprong van tradisie lê.<sup>266</sup> Daarmee is vir Berger die waarde van die geloofstradisie aangedui: dit kan teoloë insig gee in ervarings wat nie

<sup>261</sup> "One of the most astonishing consequences of secularization has been just this denial. Modern society has banished the night from consciousness, as far as this is possible." (RA:95)

<sup>262</sup> "...modern societies not only sealed up the old metaphysical questions in practice, but... has generated philosophical positions that deny the meaningfulness of these questions." (RA:95) Elders beskryf Berger die trivialisering van godsdienste as die prys wat betaal moet word vir godsdienstige vrede (teenoor die godsdienstige oorloë wat op die reformasie gevolg het) en sê: "... I, for one, prefer to live with triviality instead." (FG:180)

<sup>263</sup> Hier kan ook gelet word op die volgende stelling van Berger: "...if anything impresses one today, it is the poverty of modernity. 'What does modern man have to say to Christian faith?' The probable answer is: 'Not much more than he has said already!'" (HI:183)

<sup>264</sup> "The theological method suggested here as a possibility will contribute to this rediscovery of ecstasy and metaphysics as crucial dimensions of human life, and by the same token the recovery of lost riches of both experience and thought." (RA:96)

<sup>265</sup> "*The old agenda of liberal theology was the contestation with modernity. That agenda has exhausted itself. The much more pressing agenda today is the contestation with the fullness of human religious possibilities.*" (HI:183, primêre beklemtoning)

<sup>266</sup> "...at the core of the phenomenon of religion is a set of highly distinctive experiences... Religious experience... comes to be embodied in traditions, which mediate it to those who have not had it themselves..." (HI:46)

hulle eie is nie, uit kontekste wat anders is as moderniteit. Daarom meen Berger dat die teoloog tradisie ernstig behoort op te neem as gespreksgenoot:

"If all history were a steady progress, there might be a certain logic to ignoring the past. By definition, every past situation would in its approach to the truth be inferior to the present... But if, on the other hand, each age is seen in its 'immediacy to God', each age must be carefully looked at for whatever signals of transcendence might be uniquely its own." (RA:100)

Berger sien hierin die positiewe aspek van die moderne mens se neiging om tradisie te bevraagteken: dit lei tot 'n fokus op die oorsprong van die tradisie, op die grondliggende ervaring. Daarmee kry die mens die geleentheid om die tradisie in 'n nuwe lig te sien.<sup>267</sup> Terselfdertyd beteken dit vir Berger dat die aandag nie net op een tradisie gefokus kan word nie.<sup>268</sup> Daarmee bedoel hy nie dat 'n teoloog 'n sinkretisme tussen die tradisies moet nastreef nie, maar dat ander tradisies met openheid benader moet word om die keuse vir 'n bepaalde tradisie moontlik te maak. Berger ag byvoorbeeld 'n samevoeging van die Christelike geloof en Boeddhisme onmoontlik,<sup>269</sup> maar meen tog dat die Christelike teoloog kan baat by insig in die Boeddhistiese tradisie, ook ten opsigte van sy begrip vir sy eie tradisie (FG:156). Tradisie moet dus met openheid benader word, maar nie onkrities beaam word nie.<sup>270</sup> Berger se standpunt hang daarmee saam dat hy van oordeel is dat die tradisie nie net religieuse ervaring verwoord nie, maar dit in die proses skeeftrek:

"...religious experience breaches the reality of ordinary life, while all traditions and institutions are realities *within* the reality of ordinary life. Inevitably, this translation

<sup>267</sup> "...the modern situation inevitably puts tradition in question, and by the same token releases an immense curiosity to find out 'how it really was.' The so-called subjectivism and empiricism of modern thought, its fascination with consciousness and with experience, thus has an inevitable dimension of history." (HI:126)

<sup>268</sup> "By the same logic, this confrontation with the past cannot be limited to any one tradition, however much an individual may be personally attached to it." (RA:100)

<sup>269</sup> "For example, any attempt to blend Christianity and Buddhism is almost certainly based on ignorance of one or both of these traditions. Christianity and Buddhism present us with clear and, I think, essentially contradictory religious options." (RA:103)

<sup>270</sup> "The theological method I have suggested here is strongly inclined toward an independent stance vis-à-vis the various religious traditions. But the problem of confronting the tradition remains, and no theological method is likely to be very productive unless it seriously faces this problem." (RA:98)



of the experienced contents from one reality to another tends to distort." (HI:47, primêre beklemtoning)<sup>271</sup>

Die feit dat die tradisie die oorspronklike ervaring in 'n sin verwring, hang saam met die sosiale rol van godsdiens. Die ervaring kan net vrugbaar gemaak word deur dit te verwoord, en die enigste begrippe-apparaat waarmee dit verwoord kan word, is dié van die een of ander geloofstradisie. Verder kan die verwoording van die ervaring ook net sosiale impak hê as die tradisie waarin dit verwoord word, sosiale steun geniet. Daar is dus, aldus Berger, reeds 'n "vertalingsproses" aan die gang tussen ervaring en tradisie, maar die vraag is of die suiwerheid van die ervaring behoue kan bly in die tradisie.<sup>272</sup> Deur die inkorporering van ervaring in die tradisie word dit nie net beskikbaar gestel vir ander mense nie. Tradisie is ook, aldus Berger, 'n poging om die ervaring só te vertolk dat dit nie die alledaagse leëwêreld van mense te veel sal destabiliseer nie: "...the tradition not only mediates the religious experience, it also *domesticates* it." (HI:49, primêre beklemtoning)<sup>273</sup> Dit beteken dat die teoloog die tradisie met omsigtigheid moet benader en agter die verwringing moet probeer inkom om te vra na die oorspronklike ervaring.

Die vraag of die roetinisasie-aspek van tradisie noodwendig negatief moet verloop, moet hier weer ter sprake gebring word. Die antwoord hierop hang saam met die verhouding wat tussen ervaring en tradisie gekonstrueer word. As die moontlikheid aanvaar word dat tradisie ervaring vorm, eerder as andersom, moet ook aanvaar word dat daar nie so iets is soos 'n suiwer, ongeïnterpreteerde ervaring wat eers agterna vertolk word nie. Reeds in die oomblik van ervaring sal die een wat dit deurmaak, besig wees om dit interpreterend te deurleef. Berger self dui in hierdie rigting wanneer hy skryf: "...religious experience and the symbolic apparatus mutually determine each other." (HI:51)

<sup>271</sup> Anders gestel, in Berger se woorde: "The unutterable is now uttered, and it is *routinely* uttered." (HI:47, primêre beklemtoning)

<sup>272</sup> "The question could be put this way: *How can the nocturnal voices of the angels be remembered in the sobering daytime of ordinary life?* The entire history of religion gives an unambiguous answer: *By incorporating the memory in traditions claiming social authority.* Needless to say, this makes the memory fragile..." (HI:49, primêre beklemtoning)

<sup>273</sup> Hy skryf: "Thus religious tradition is also a defence mechanism of the paramount reality, guarding its boundaries against the threat of being overrun by the incursions of the supernatural." (HI:50)

As dit toegegee word, word dit dadelik veel moeiliker om sonder meer te sê dat die tradisie se verwoording van ervaring noodwendig die ervaring moet skeef trek. Dat dit kan gebeur, hoef nie ontken te word nie, maar dit is lank nie die enigste moontlike verhouding tussen ervaring en tradisie nie. Berger self dui aan dat tradisie die ervaring van godsdienstige virtuositeit in 'n sin beskikbaar maak vir die mens wat nie religieus begaafd is nie (waaronder hy homself tel) (FG:171-172). Dit is ook duidelik dat hy die domestikasie van die virtuositeit godsdienstige ervaring as 'n sosiale noodsaaklikheid beskou (FG:173). Die tradisie hoef dus nie net gesien te word as 'n verwringing wat tussen ons en die ervaring staan nie; dit kan ook gesien word as 'n naelstring wat ons aan die ervaring bind. Nogtans is dit duidelik dat hy meen dat die tradisie in hoofsaak nie die ervaring kan uitspreek nie en dat dit in belangrike opsigte 'n hindernis is wat oorkom moet word in die verstaan van wat oorspronklik ervaar is. As gelet word op die probleme wat Berger ervaar in verband met kerklike inskakeling (FG:186), kom die vraag noodwendig op of sy kritiese houding teenoor tradisie nie gemotiveer word omdat hy nêrens kontak met 'n geloofwaardige, lewende geloofstradisie ervaar nie.

Teen die agtergrond van hierdie vrae kan gekyk word na Berger se interpretasie van die Christelike tradisie. Hy beaam dié tradisie, hoewel nie sonder 'n sekere kritiese afstand nie.<sup>274</sup> Hy skryf sy beaming van die tradisie toe aan: "...the conviction that the core contents of the Christian message provide the fullest and most adequate interpretation of one's own experience of God, world, and self." (HI:182) Die ervaring van die mens staan dus nog steeds voorop. Die tradisie besit geldigheid omdat dit deur ervaring bevestig word. Nogtans dink Berger nie bloot subjektief oor die betekenis van die tradisie nie. Dit gaan oor die betekenis wat hy aan die werklikheid kan toeken, oor "...the conviction that the universe ultimately makes sense in the light of Sinai and Calvary." (HI:182)

Sy kritiese afstand van die Christelike geloofstradisie blyk uit die feit dat Berger aandui dat dit vir hom alleen oor die *kerninhoud* daarvan gaan. In sy poging om hierdie kerninhoud

274

Berger skryf só oor denke vanuit 'n Christelike oogpunt: "It does *not* mean to take one's stand on the basis of a 'leap of faith,' on some rock of immunity against rational and empirical criticism. *Even less* does it mean to succumb anew to the authority of Christian tradition, be it expressed in Scripture or in an ecclesiastical institution." (HI:181, primêre beklemtoning)

vas te stel, wil Berger ook nie sy vertrekpunt in die tradisie self neem nie. Dit blyk onder meer uit die feit dat hy 'n Christologiese vertrekpunt vir die teologie afwys. Hy meen dat die Christelike tradisie, en daarmee ook die getuienis aangaande Jesus Christus, op dieselfde manier as alle ander godsdienste en tradisies benader moet word, met vrae soos: "Wat word hier gesê?"; "Wat is die menslike ervaring op grond waarvan dit gesê word?"; "Tot watter mate en op watter manier kan ons hier egte ontdekkings van transendente waarheid sien?" (RA:106) Dit is vanuit so 'n ondervraging van die Christelike tradisie dat Berger tot die oortuiging kom:

"*Adversus modernus*, I would, above all, reaffirm the conception of God that emerged in the religious experience of ancient Israel and that is available for us in the literature of the Old Testament." (RA:111)

Die godservaring grondliggend aan die Ou Testament staan vir Berger se gevoel teenoor die mistisisme; dit is die bevestiging dat God buite die mens eerder as in die mens is, dat God vry is van mens en wêreld en tog intens betrokke is by mens en wêreld.<sup>275</sup> Dit beteken dat Berger in 'n sin die Ou Testamentiese visie op God as meer fundamenteel vir sy geloof beskou as die Nuwe Testamentiese verkondiging van God se daade in Christus.<sup>276</sup> Teologies dink Berger dus unitaries eerder as trinitaries oor God. Dit het noodwendig gevolge vir die manier waarop hy oor Jesus Christus dink. Vanuit 'n unitariese perspektief kan hoogstens ruimte gelaat word daarvoor dat God op 'n besondere, dalk selfs unieke, manier in en deur Jesus gehandel het. Daar kan egter nie die tradisionele Christelike identifikasie van Jesus Christus met die Seun van God as tweede Persoon van die Drie-eenheid wees nie.

Dit kom na vore in Berger se siening van Jesus. Aan die een kant probeer hy om die volle gewig te gee aan die betekenis van Jesus. Hy praat van 'n ontdekking wat gekoppel word aan die lewe, lyding en dood van Jesus. Dit was die ontdekking van 'n nuwe verstaan van

<sup>275</sup> Berger praat in die verband van "...the reaffirmation of God who is not the world and who was not made by man, who is outside and not within ourselves, who is not a sign of human things but of whom human things are signs, who is symbolized but not a symbol." (RA:112)

<sup>276</sup> Hy skryf byvoorbeeld: "These affirmations are Jewish or Muslim as much as they are Christian. In terms of the classical Christian creeds, they refer to the first rather than the second or third article of faith." (RA:112)



die verhouding tussen God en mens: "The discovery of Christ implies the discovery of the redeeming presence of God within the anguish of human experience." (RA:114) Hierdie ontdekking skep ruimte vir die gelowige om 'n dualiteit in die wêreld te veronderstel. Aan die een kant is daar die sekerheid van God se verlossende werk in die hede; aan die ander kant is daar die vaste verwagting dat God sy werk in die toekoms sal voleindig. Berger beskou hierdie dualiteit as 'n kosbare insig van die Christelike geloofstradisie. Hy kontrasteer dit met die anderwêreldse mistiek sowel as met die utopisme.<sup>277</sup> 'n Mens kan hierin die rede sien waarom Berger die Christelike tradisie beaam eerder as die oosterse godsdienstige tradisies of die sekulêre ideologieë. Terselfdertyd is dit die koppeling van hierdie ontdekking aan Jesus wat Berger se keuse vir die Christelike tradisie eerder as die Judaïsme of Islam motiveer, ten spyte van sy unitariese visie op God:

"It can hardly be doubted that it was in connexion with the events surrounding the life of Jesus that this new understanding of God's relationship to man emerged."  
(RA:115)

Berger gebruik "Christus" nie net om Jesus aan te dui in sy amp as Messias nie. "Christus" is vir hom die "snelskrif" waarmee gedui word op die teenwoordigheid van God in die ellende van die mens. Daarom kan "Christus" nie nét aan Jesus gekoppel word nie.<sup>278</sup> Só gee Berger dus die uniekheid van Jesus, in die sin waarin dit in die Nuwe Testament sowel as die Christelike tradisie verkondig word, prys. Hierdie standpunt van Berger hang saam met sy klem op 'n teologie wat in korrelasie staan met die empiriese studie van die godsdienste. Die belydenis van Christus se uniekheid, in die tradisionele Christelike sin van die woord, sou beteken dat die kerk daarop aanspraak kan maak dat die verlossende teenwoordigheid van God slegs tot beskikking van die kerk is en daarom ook slegs deur die kerk bemiddel kan word. Hieroor sê Berger dat die teenwoordigheid

277

"It is this duality of anticipation and presentness that sets off Christian faith, on the one hand from the timeless ecstasy of all mysticism, on the other hand from the grim imprisonment in history of all this-worldly doctrines of salvation (notably the Marxist one). (RA:114) In sy kommentaar op die pouslike ensikliek *Sollicitudo Rei Socialis* is die afwysing van utopisme vanuit 'n koninkryksperspektief een van die min aspekte van die dokument wat Berger (1988:117) positief waardeur. Elders dui Berger (1989:9) die politisering van die evangelie aan as 'n afvalligheid en sê hy: "*The gospel liberates by relativizing all the realities of this world and all our projects in this world.*" (Berger, 1989:10, primêre beklemtoning)

278

"I see Christ as historically manifested in Jesus but not historically given... In other words, the redeeming presence of God in the world is manifested in history, but it is not given once and for all in the particular historical events reported on in the New Testament." (RA:115)

van Christus nie bepaal kan word op grond van die feit dat die kerk histories ontwikkel het uit die werk van Jesus nie; dit sou eerder gegrond moes word op blyke dat die empiriese gemeenskap se handeling as verlossend aangedui kan word (RA:116). Daar sit dus in Berger se perspektief in hierdie verband 'n implisiete protes teen enige kerklike triomfalisme. Opgesluit in sy siening sit ook 'n hoë ideaal vir enige geloofsgemeenskap wat hulleself met Christus wil vereenselwig:

"The redemptive community of Christ in the world must be seen as ever coming into being again in the empirical history of man. It will be there implicitly wherever the redeeming gestures of love, hope and compassion are reiterated in human experience. It will become explicit wherever these gestures are understood in relation to the God who both created and redeems the world, who may well have been 'in Jesus' but who is ever again present in the human imitations of redemptive love." (RA:116)

Sowel die protes teen triomfalisme as die gestelde ideaal behoort teologies ernstig opgeneem te word. Die vraag is net of dit nie gedoen kan word sonder om die uniekheid van Christus prys te gee nie. Berger veronderstel dat die apostoliese tradisie, waarin Jesus as Seun van God bely is, 'n vertaling was van dit wat die apostels ervaar het in die lewe en lyding van Jesus van Nasaret. Dié vertaling was egter ook 'n verwringing van die betekenis van Jesus se lewe. 'n Mens sou kon sê dat hulle so oorweldig was deur die ontdekking, dat hulle die unieke betekenis van die ontdekking eksklusief gekoppel het aan die Persoon van Jesus self. Vir hulle wás Jesus die "Christus". Vir die moderne gelowige is dit egter moontlik om terug te staan en te sê: Die ontdekking van "Christus" was geldig, maar dit is die ontdekking wat uniek is, en nie Jesus self nie. Eintlik verstaan moderne gelowiges beter wat destyds gebeur het, en kan hulle daarom sê dat "Christus" wel in Jesus gemanifesteer is, maar dat "Christus" na Jesus telkens weer in ander gelowiges en geloofsgemeenskappe gemanifesteer word.<sup>279</sup> Op hierdie wyse gee Berger die historiese verankering van die Christelike geloofstradisie feitlik heeltemal prys. Dit moet egter gesê word dat hierdie prysgawe in 'n groot mate op die teoreties-teologiese vlak plaasvind.

<sup>279</sup>

Dat Berger wel op hierdie manier sou kon redeneer, is duidelik uit wat hy skryf oor die apostoliese verkondiging van verlossing deur Christus alleen: "...we are not the apostles. We are much farther from this event, and I am not persuaded that their perceptions must be absolutely binding on us. To put it bluntly, it is possible that Peter was exaggerating a bit."

Wanneer Berger oor die praktyk van kerkwees besin, soos in die inleidende hoofstuk van *A Far Glory*, blyk sy verbintenis aan *Jesus Christus* baie sterk te wees.

## 5.7 EVALUASIE VAN BERGER

Die belangrikste bydrae van Berger vir die teologie lê waarskynlik in die wyse waarop hy die waarheidsvraag op die tafel hou. 'n Teologie wat die naam werd is, kan immers nie minder as dit wil doen nie. In Berger se eie woorde: "Any motive other than the search for truth degrades theology, as it degrades any other intellectual enterprise." (RA:108) Nogtans moet gevra word of sy poging om die waarheidsvraag te beredeneer vanuit 'n vertrekpunt buite die tradisie, in algemene menslike ervaring, werklik geslaagd is. Uit die bespreking is dit duidelik dat hy nie sy vertrekpunt neem in ervaring as sodanig nie, maar wel uit ervaring soos wat hy dit as moderne mens (en as sosioloog) interpreteer. Dit beteken dat hy nie sy vertrekpunt buite tradisie neem nie, maar wel vanuit 'n *ander* tradisie. Hierteenoor sou Berger kon sê dat dit die situasie van elke moderne gelowige is. Binne 'n pluralistiese situasie staan die gelowige nie *nét* in die Christelike tradisie nie, maar ook in die tradisie van moderniteit. Dit kan toegegee word, maar dan word die keuse om vanuit die geloofstradisie na moderniteit te kyk (eerder as andersom) minder problematies as wat Berger veronderstel. Dit hoef nie oneerlik of futiel te wees nie, maar kan juis verrykend wees. Dit kan gestel word dat Berger se kritiese blik op moderniteit nie net uit sy empiriese kennis gemotiveer is nie, maar in belangrike opsigte 'n blikpunt vanuit die Christelike geloofstradisie veronderstel.

Die vraag is waarin die onderskeid tussen die uitkykpunt van die Christelike geloofstradisie en dié van moderniteit lê. Hierdie vraag is nie eenvoudig om te beantwoord nie. Dit sou moontlik wees om in elke gelowige of teoloog se basiese vertrekpunte aspekte te identifiseer wat ontleen is aan moderniteit eerder as aan die Christelike geloofstradisie. Hoewel Berger se standpunt dat die moderne gelowige moontlik in sommige opsigte beter kan verstaan wat die implikasies van die Christusgebeure is as die apostels, nie sonder meer aanvaar kan word nie, moet die historiese afstand tussen die moderne gelowige en die apostels (of die reformatore) nie gering geskat word nie. Die moderne gelowige – ook die mees tradisionele moderne gelowige – leef en dink gewoon nie soos die apostels nie.



Die hoofstuk oor tradisie het uitgewys dat tradisie altyd 'n daad van interpretasie is. Die vraag bly dus na die grense van daardie interpretasie en na die invloed van die huidige konteks van die kerk op interpretasie. Wat op die spel is, is die vraag of daar iets meer aan die Christelike tradisie is as net die wisselende perspektiewe van die eeue.

Berger self bied 'n versigtig positiewe antwoord hierop. Hy skryf dat hy die Christelike geloof beaam omdat die simbole daarvan hom werklik raak, omdat die realiteit waarop dié simbole dui, inpas by sy eie werklikheidservaring. In hierdie beaming van die geloof is hy volkome bewus daarvan dat sy werklikheidservaring geaffekteer word deur sy sosiale konteks, maar hy is oortuig daarvan dat dit wat hy as waarheid *ervaar*, hierdie relativiteit oorskry: "It is my situation that is relative; the truth, by definition, is not." (FG:152-153) Dit is egter moeilik om te sien hoe hy langs hierdie weg subjektiwisme kan vermy, aangesien die waarheid vir hom uiteindelik nie in die aansprake van die geloofstradisie lê nie, maar op die punt waar daardie aansprake en sy eie ervaring oorvleuel. 'n Deel van die probleem hier is die feit dat Berger die klem ten opsigte van die geloofslawe geweldig sterk op individuele keuse laat val, sodat geloof in pre-moderne tye, toe daar nie werklik van "keuse" in die moderne sin van die woord sprake kon wees nie, vir hom amper nie as geloof geld nie (FG:87).

Gill (1995:24) dui aan dat Berger se klem op keuse-vryheid as 'n kernaspek van moderniteit beïnvloed is deur sy eie sosiale konteks.<sup>280</sup> Dit hang saam met die klem op die menslike aktiwiteit in die kenproses. Soos by Weber, moet gesê word dat Berger die spanning tussen die mens as skepper en skepsel van die samelewing nie bevredigend oplos nie en dat dit sy visie op godsdiens en geloof, ook as belydende Christen, baie sterk kleur. Godsdiens kan binne hierdie visie nie meer wees as projeksie wat moontlik op die een of ander wyse korrespondeer met die werklikheid nie. Die negatiewe implikasies daarvan is ten opsigte van die teodiseevraagstuk aangedui, maar die vraag of 'n teologiese tussenweg moontlik is, moet nog beantwoord word. Wat wel nog duideliker geword het uit die bespreking van Berger se werk, is dat 'n positiewe waardering vir

280

"There is something strikingly affluent about Berger's analysis of modernity. Perhaps he is conscious of enormous choices in his own life, but the experience of many people within post-industrial societies is they feel that at some levels they have less choice than they might have had in a previous generation." (Gill, 1995:24)

tradisie en 'n sinvolle kritiek teen reduksionisme afhang van die moontlikheid van so 'n tussenweg.

Beide 'n positiewe waardering vir tradisie en die poging om die Christelike godsdiens as 'n geldige perspektief op die werklikheid te handhaaf, sal meebring dat die teoloog binne die konteks van moderniteit in 'n kognitiewe minderheid staan. Die marginalisering van die Christelike geloof is gewoon 'n werklikheid. Dit raak nie net individue se geloof of ongeloof nie. Dit raak ook die institusionele invloed van die kerk en die vraag of die Christelike werklikheidsverstaan nog enige impak het op die manier waarop in die breë samelewing oor die werklikheid gedink word. Berger se analise in hierdie verband vertoon in baie opsigte die karakter van 'n sobere perspektief op die moderne sosiale werklikheid. Hy dui self sekere ooreenkomste aan tussen die situasie van die kerk in moderniteit en die situasie van die gemeentes in die eerste eeu, as klein groepe in 'n pluralistiese samelewing (FG:4). Die vraag is of hierdie marginale posisie as verlies vir die kerk (teenoor die situasie in die *corpus christianum*) beskou moet word en of die marginale posisie nie eie is aan die kerk nie.

Dit raak in besonder die ironiese beskouing op die geskiedenis wat Berger ook, soos Weber, handhaaf. In die uiteensetting van sy visie op die samelewing is daarop gewys dat Berger van mening is dat geweld en chaos grondliggend aan elke menslike samelewing is. Ook sy analise van die krag wat institusies uitoefen en die feit dat dit moeilik is om dit te verander, sowel as sy verwerping van morele absolutisme en utopiese verwagtings, dui daarop dat Berger van mening is dat pogings om die mens se leefwêreld te vervolmaak, meestal op die teendeel uitloop. 'n Mens sou kon redeneer dat die eskatologiese visie van die kerk net in 'n marginale situasie relatief suiwer gehou kan word. Die oomblik dat die kerk egter 'n invloedryke institusie word, kom dit voor die versoeking om die eskatologiese voorbehoud te laat vaar en die koninkryk self te vestig, met die klaaglike gevolge wat die geskiedenis uitwys. Anders gestel: wanneer die kerklike geloofsvisie aan sosiale mag gekoppel word, word dit verwring. Die kerk kan alleen in 'n situasie van magteloosheid getrou bly aan sy geloof.

Hierdie tipe redenering laat egter die vraag ontstaan of dit nie neerkom op 'n idealisering van die marginale situasie nie. Verder sou 'n mens ook kon vra of hierdie tipe redenasie nie 'n selfsugtige strewe na kerklike skoon hande in 'n vuil wêreld is nie, 'n strewe wat Berger self met mening verwerp.<sup>281</sup> Die vraag waarvoor die probleem in verband met tradisie en empirie die geloof stel, is dus nie net die probleem van kognitiewe kontaminasie (FG:39) nie, maar ook van etiese kontaminasie. Die kerk staan nie net verleë in sy visie op wat is nie, maar ook in sy visie op wat behoort te wees. Die ontologiese en die etiese vrae hang, soos Berger self beklemtoon, ten nouste saam (FG:199). Die spitspunt vir die beantwoording van hierdie vrae lê vir die Christelike tradisie waarskynlik, soos Berkouwer en Van Ruler op verskillende wyses aantoon, in die soteriologie. Die laaste hoofstuk sal poog om die implikasies hiervan uit te werk.

281

"Christian faith mandates an overriding concern for our neighbours, *not* for the purity of ourselves." (FG:208, primêre beklemtoning)



## HOOFSTUK 6                      TEOLOGIE AS KRITIESE VERANTWOORDING VAN DIE CHRISTELIKE GELOOF

### 6.1      INLEIDENDE OPMERKINGS

In hierdie hoofstuk word uitgegaan van die keuse wat in Hoofstuk 3 gemaak is ten opsigte van teologie, naamlik om dit te sien as die kritiese verantwoording van die geloof van die kerk. Dit veronderstel dat die teologie voortvloei uit die geloofslêwe van die kerk en dat dit die kerk deur kritiese nadenke wil dien. In Hoofstuk 3 is daarop gewys dat die kritiese nadenke in die eerste plek moontlik gemaak word deur kriteria wat ontleen word aan die teologiese tradisie, maar in die tweede plek deur die teologie bloot te stel aan vrae wat uit ander akademiese dissiplines en uit die huidige konteks van die kerk na vore kom.

Dit is belangrik dat die verskil tussen kerklike geloofstradisie en persoonlike geloofsopvatting in die besinning in gedagte gehou moet word. Nogtans moet dit nie as 'n radikale teenstelling verstaan word nie. In 'n sin is dit die teologiese weergawe van die probleem wat ten opsigte van die sosiologie geïdentifiseer is: Is die mens skepper of skepsel van die samelewing? 'n Oorbeklemtoning van die teoloog se eie geloofsopvattinge kan daartoe lei dat die teoloog as skepper van tradisie gesien word, terwyl 'n oorbeklemtoning van die kerklike geloofstradisie die indruk kan skep dat die teoloog passief staan ten opsigte van die tradisie en daardeur geskep word. Daarom is dit noodsaaklik vir die teologie om 'n weg te vind om die eenheid van geloofstradisie en persoonlike oortuiging te verwoord. Soos reeds aangedui, sal hierdie weg ook implikasies hê vir die vertaling wat die teologie van sosiologiese perspektiewe op die godsdiens maak.

Die werkwyse wat gevolg gaan word, is om in die eerste plek te kyk na die vrae wat uit die gesprek met Weber en Berger na vore gekom het. Dit geskied in drie onderafdelings. Die eerste onderafdeling handel oor die epistemologiese uitgangspunt vir die teologie en die kritiek teen die reduksionisme. Die tweede onderafdeling stel die verhouding tussen geloofstradisie en sosiale konteks aan die orde, terwyl die derde die ambivalensie van tradisie bespreek. Die hipoteses wat in die **Verantwoording** geformuleer is, word dan bespreek om konklusies te formuleer.

## 6.2 DIE EPISTEMOLOGIESE UITGANGSPUNT VAN DIE TEOLOGIE EN DIE KRITIEK TEEN DIE REDUKSIONISME

Die epistemologiese uitgangspunt van die teologie moet reg laat geskied aan die eie aard van geloof, sowel as die eie aard van teologiese diskoers as 'n vorm van getuigenis. Dit impliseer dat geloofskennis en geloofsvertroue as 'n eenheid gehandhaaf moet word en nie as aanvullende momente gesien moet word nie. Enige poging om hierdie eenheid te verwoord, is noodwendig gebrekkig en daarom tentatief. Hiermee word nie bedoel dat die teologie moet vasval in epistemologiese of fundamenteel-teologiese vraagstellings nie. Soos aangedui sal word, is die keuse wat gemaak word ten opsigte van hierdie spesifieke vraagstelling beslissend vir die teologie as geheel.<sup>1</sup>

Die wyse waarop die eenheid tussen kennis en vertroue verstaan word, hang ten nouste saam met die manier waarop die self van die mens gekonstrueer word. Berger konstrueer die self as 'n geïsoleerde individu (FG:99), hoewel hy toegee dat hy die konstruksie net kan handhaaf vanuit sy aanvaarding van sy verstaan van God. Wanneer die transendente God die mens aanspreek word die mens as individu geïsoleer van die kollektiwiteit. Hierdie geïsoleerde individu is die subjek van geloof, sodat geloof verstaan moet word as 'n keuse wat die mens uitoefen. Dit moet noodwendig lei tot 'n duidelike onderskeid tussen kennis en vertroue. Die individu *neem kennis* van die geloofswaarhede en maak die *keuse* om dit te aanvaar in 'n persoonlike daad van vertroue.

Berger se konstruksie van die self as geïsoleerde individu en sy verstaan van geloof as keuse is noodsaaklik as hy geloof meer wil maak as die produk van sosiale faktore. Indien sy empiriese analise van die wyse waarop die mens bepaal word deur sosialisering verabsoluteer word, word sy konstruksie van die self onhoudbaar, soos Berger self erken (FG:98). Die postmodernisme verwerp Berger se tipe opvatting van die self en beskou die self as 'n blote sosiale konstruksie, sonder 'n kern wat as vry van sosiale beïnvloeding

<sup>1</sup> De Boer (1996:185) skryf: "De theologie kan zich niet onttrekken aan het nadenken over haar eigen categorieën, wil zij helderheid in eigen huis scheppen... Mischien komen we in de geloofsleer nooit verder dan het spreken in paradoxen. Maar men heeft alleen het recht van paradoxen te spreken wanneer men kan laten zien dat deze uitspraken tegen een schijn ingaan. Wie zo spreekt doet in feite een beroep op een 'eigenlijk verstaan'. Men appelleert op een ervaring 'vanuit de zaak' en niet vanuit de letter."

beskou kan word (FG:99). Berger dui die postmodernistiese benadering aan as 'n dekonstruksie van die self. Dit is ook moontlik om te praat van 'n postmoderne desentrering van die subjek (Van Niekerk, 1992:99), waarvolgens die mens se subjektiwiteit geproduseer word deur die sosiale konteks waarbinne daardie mens leef.

Die desentrering van die subjek word op verskeie wyses geïnterpreteer binne die postmodernisme. Dit is moontlik om die desentrering van die subjek op te vat as 'n radikale afwysing van 'n vrye menslike subjektiwiteit, met die deterministiese en relativistiese implikasies wat so 'n afwysing inhou. Milbank (1998[2]:265) bied 'n vertolking wat hierdie ekstreme implikasies vermy. Hy volg 'n narratiewe benadering waarvolgens objekte en subjekte binne 'n narratief in 'n voortdurend-wisselende verhouding tot mekaar geplaas word. Dit beteken dat nóg die objek, nóg die subjek voorrang geniet en dat die verhouding tussen subjek en objek nie op 'n logiese wyse gefikseer word nie.

Die narratiewe verstaan van die self open belangrike perspektiewe vir die verstaan van die geloof. Omdat 'n narratief vertel eerder as verklaar, word dit moontlik om binne die narratief reg te laat geskied daaraan dat die mens tot geloof beweeg word én self tot geloof kom, sonder om hierdie sake teenoor mekaar te stel. Die evangelie van Christus sowel as die getuienis van die kerk het 'n narratiewe karakter. Die gelowige staan in daardie narratief en word daardeur gevorm. Terselfdertyd beteken getuienis dat gelowiges verklaar dat hulle nie passief tot geloof beweeg is nie, maar self tot geloof *gekom* het. Die wyse waarop 'n narratiewe verstaan van die self die perspektief kan bied waarbinne 'n verkeerde teenstelling tussen kennis en vertrouwe vermy kan word, kan uitgebeeld word aan die hand van 1 Petrus 3:15b. Daar word die volgende opdrag aan die gelowiges gegee: "Wees altyd gereed om 'n antwoord te gee aan elkeen wat van julle 'n verduideliking eis oor die hoop wat in julle lewe." Dit is die gelowige wat hoop, maar hierdie hoop kom nie uit hulleself nie. Dit is gebore uit die evangelie wat as opstandingsverhaal 'n narratief vol hoop is. Hieroor skryf De Boer (1989:111):

"De hoop 'die in ons is' (1 Petrus 3, 15) put ik niet uit mezelf. Dat zou leiden tot eindeloze vermoeidheid. De hoop is in mij omdat ik in de hoop ben."



1 Petrus 3:15 se opdrag dring tot die vraag of die teologie heeltemal kan opgaan in 'n narratiewe diskoers. Dit kan aanvaar word dat die narratiewe diskoers konstituerend vir die teologie is en dat die teologie in probleme vasval wanneer die narratiewe aard van die geloofsgetuigenis verwaarloos word. Baie van die probleme met die verkiesingsleer hang byvoorbeeld saam met die verwaarloos van die narratiewe konteks waarbinne verkiesing in die Skrif ter sprake gebring word.<sup>2</sup> Nogtans moet gevra word of die teologie in die geloofsverantwoording met die oorvertel van die Christelike narratief kan volstaan. As kritiese geloofsverantwoording is dit noodsaaklik vir die teologie om die waarheid van die Christelike narratief te *beredeneer*. Daarom kan die Christelike narratief nie geïmmuniseer word teen eksterne vraagstellings nie (Vosloo, 1994:205). Die vraag na die waarheid van die Christelike narratief gaan onder meer om die historiese betroubaarheid daarvan. Narratiewe teoloë skep dikwels die indruk dat hierdie vraag irrelevant is. Teenoor so 'n narratiewe teologie sê De Boer (1989:148) tereg:

"Het verhaal is... een explicitering van het gebeurde. De christelijke leer, de *doctrina christiana*, is dus geen puur literaire aangelegenheid, waarbij historiciteit er niet toe doet. Het is jammer dat de narratieve richting in de theologie de indruk wekt dat historische feiten irrelevant zijn."

Die vraag na die waarheid van die Christelike narratief het ook te doen met die vermoë van hierdie verhaal om sin te maak van die werklikheid waarbinne die gelowige staan. Dit impliseer dat die epistemologiese uitgangspunt wat in die teologie hanteer word, ook as 'n sinvolle uitkykpunt op die werklikheid verantwoord moet kan word. Hierdie uitgangspunt moet getrou bly aan die narratiewe karakter van Christelike getuigenis, maar moet ook op 'n meer diskursiewe wyse beredeneer kan word. Met verwysing na die historiese betroubaarheid van die Christelike geloofstradisie moet hierdie uitkykpunt die werklikheid kan verantwoord dat hierdie tradisie nie positivistiese data bied nie, maar wel 'n verhaal vertel waarin dit wat gebeur het op betroubare wyse vertolk word.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Daane se kritiek teen die skolastieke benadering tot die verkiesingsleer beklemtoon hierdie punt baie sterk. Hy het dit teen die skolastiese voorstelling van die evangelie as 'n ewige waarheid en beskryf ook die historiese as "the very fabric of Christianity". Daane (1973:43) merk verder op dat die evangelie nie altyd waar was nie, dit moes *gebeur* om waar te word.

<sup>3</sup> De Boer praat teenoor 'n narratiewe teologie wat historiese feitlikheid geringskat van die eerherstel van die feit en voeg daarby: "Als ik spreek van eerherstel van het feit is het niet mijn bedoeling het

Van de Beek bied 'n perspektief op kennisverwerwing wat moontlikhede inhou vir die verantwoording van die geloof. Volgens hom moet die mens nóg as aktiewe subjek, nóg as passiewe objek beskou word. Die mens se ervaringswêreld is 'n *gawe* (wat 'n eensydig aktiewe konstruering van die subjek uitsluit), maar 'n *gawe* wat *ontvang* word (wat nie as passiwiteit verstaan moet word nie). Menslike kennis word gebore uit die aktiewe in ontvangs neem van die mens se ervaringswêreld. Van de Beek (1996:66) skryf hieroor:

“Als we de ervaringswereld van de mens allereers opvatten als een geschenk, als symbolen waardoor hij wordt aangesproken, betekent dat een breuk met de overheersende traditie van de westerse cultuur. Met name vanaf de zestiende eeuw is het immers gebruikelijk om de mens op te vatten als een actief, construerend subject.”

Van de Beek kies, teenoor die opvatting van die mens as aktiewe, konstruerende subjek, om die mens te sien as *subjek* van 'n *passiewe* sin.<sup>4</sup> Die mens is wel eg subjek, maar subjek van dit wat aan haar gegee word. Wat die geloof betref, wys Van de Beek (1996:64) op die teologiese onderskeid tussen die *testimonium Spiritus Sancti externum* en die *testimonium Spiritus Sancti internum*. Die eksterne getuienis van die Gees is die Woord wat die gelowige aanspreek en vorm. Die innerlike getuienis is die werking waardeur die Gees 'n mens oortuig tot geloof. Die innerlike getuienis staan nie los van die uiterlike nie en voeg nie iets daarby nie, maar is die oortuigingskrag van die uiterlike getuienis self. Hierdie onderskeid is belangrik omdat dit sê dat mense nie tot geloof gemanipuleer kan word nie en ook nie deur tradisie tot geloof gedwing word nie:

“Ze zijn voor ons waar omdat we innerlijk van hun waarheid en betrouwbaarheid overtuigd zijn. Die waarheid dringt zich zelf aan ons op en wordt ons niet door anderen opgedrongen.” (Van de Beek, 1996:65)

Die siening van die menslike ervaringswêreld as geschenk bied 'n goeie fondament vir die kritiek teen reduksionisme. Van de Beek wys op die rykdom en gevarieerdheid van die

---

bestaan van naakte feiten te verdedigen teenover interpretatie of teorie. Het is inderdaad een illusie van het empirisme suivere, harde feiten te kunnen vaststellen.” (De Boer, 1989:130)

<sup>4</sup> “We *worden* aangesproken. Het begint niet met wat we bedenken, maar met wat ons *wordt* aangereikt. Zo *wordt* ons leven gevormd. Zo *wordt* onze persoon gevormd.” (Van de Beek, 1996:67)

menslike ervaringswêreld. Die werklikheid waarvan die mens deel is, is 'n geheimenis en is altyd meer as die voorstellings wat die mens daarvan maak.<sup>5</sup> Enige menslike voorstelling reduceer die werklikheid tot die grense van die menslike voorstellingsvermoë. Die gevaar lê daarin dat die mens 'n bepaalde voorstelling van die werklikheid onkrities gelyk kan stel aan die werklikheid self, sodat die reduksie wat noodwendig 'n aspek is van die menslike voorstelling, uitloop op 'n reduksionistiese werklikheidsbeskouing.

Reduksionisme gaan hand aan hand met die veronderstelling dat die mens in staat is om die geheimenis van die werklikheid volkome te ontrafel. Hierdie arrogansie kom meermale na vore in sosiologiese analyses van die godsdiens, waarvolgens die sosioloog beter weet as die gelowige waarom dit *eintlik* in die godsdiens gaan. Hierdie arrogansie is in 'n groot mate die erfenis van die Verligting. McGrath (1996[4]:154) wys, in navolging van Newbigin, daarop dat arrogansie agter die liberale aanspraak lê dat alle godsdienste weë na dieselfde God is. Newbigin bespreek die verhaal van die blinde mans en die olifant, waar elke blinde vat kry op 'n deel van die olifant en op grond daarvan 'n bepaalde beeld van die olifant vorm. Die verhaal suggereer dat elke godsdiens vat gekry het op 'n aspek van die goddelike en op grond daarvan 'n beeld van God vorm. Die punt van die storie is dat dit vertel word uit die oogpunt van iemand wat die hele olifant kan sien en daarom weet dat dit blindes slegs 'n aspek van die olifant verstaan. Die pretensie is dat die beeld gebruik word deur iemand wat die volle werklikheid verstaan waarvan die verskillende godsdienste maar slegs aspekte begryp.

Die protes teen reduksionisme behoort groot gewig gegee word. Hoewel die werklikheid een is, is daardie eenheid ryker as wat teoretiese konstruksies laat blyk. Dit beteken dat die tipiese tweedelige onderskeidings wat grondliggend is aan die manier waarop die mens die werklikheid rasideel probeer deurgrond (geloof-rede, tradisie-empirie, om maar net dié te noem wat in hierdie studie aan die orde is), te simplisties is om die werklikheid te belig. Hieroor skryf Van de Beek (1996:72):

<sup>5</sup>

"We leven temidden van een geheimenis dat groter, mateloos veel groter is dan het beeld dat wij ervan hebben. En we maken er zelf deel van uit – zijn zelf een geheimenis dat groter is dan het beeld dat we van onszelf hebben." (Van de Beek, 1996:83) Vgl ook die pragtige woorde van Van den Beukel (1990:77, primêre beklemtoning): "*De dingen hebben hun geheim*, en daar zijn ze niet mededeelsaam over. Zolang ze het niet prijsgeven boeien ze ons."



“De werklikheid is echter niet in een eenvoudige of in een tweevoudige formule te vatten. Die wereld is niet eenduidig, ze is zelfs niet eenduidig tweeduidig. De koppels die wij als polariteiten opsommen, blijken op velerlei wijzen met elkaar verbonden en in elkaar over te lopen. Ze blijken uit een ander gezichtspunt helemaal geen polariteiten.”

Die empiriese wetenskappe is reduksionisties in hulle beskouing van die werklikheid.<sup>6</sup> Dit beteken nie dat die gesigspunte van dié wetenskappe verwerp behoort te word nie, maar wel dat die beperktheid daarvan ten opsigte van die werklikheid erken behoort te word. Vanuit die Christelike tradisie kan met reg volgehou word dat die reduksionistiese perspektief van die empiriese wetenskappe nie tot omvattende werklikheidsbeskouing verhef kan word nie. Indien hierdie reduksionistiese visie op die werklikheid wel verabsoluteer sou word, moet dit lei tot 'n ontluistering van die werklikheid. Die respek vir die geheimenis gaan verlore. Daarom is daar in 'n reduksionistiese wêreldbeeld geen plek meer vir God of vir die geheimenis van die mens of van die dinge nie.

Die aanvaarding dat die werklikheid ryker en veelvoudiger is as die voorstellings wat die mens daarvan maak het belangrike implikasies vir die verstaan van geloof en getuienis. Een van die polêre teenstellings wat veral sedert die Verligting 'n groot invloed uitgeoefen het, is die teenstelling tussen “onder” en “bo” waarmee Kuitert werk in sy bekende uitspraak waarna in Hoofstuk 2 verwys is: “alle spreken over boven komt van beneden.” Hierdie teenstelling veronderstel dat dit wat “van beneden” gesê kan word oor “boven” noodwendig te beperk is om reg te laat geskied aan “boven”. Dieselfde teenstelling spreek uit die siening van godsdiens as projeksie. Omdat godsdiens projeksie is vanuit die mens se sosiale konteks, word die manier waarop die Christelike tradisie oor openbaring praat as onaanvaarbaar beskou. 'n Begrip soos openbaring impliseer dat hier van “bo” gepraat word terwyl die empiriese wetenskappe kan aantoon dat dit wat gesê word, van “onder” kom. Die enigste weg wat dan nog vir die teologie oorbly, is om te probeer om van “onder” te begin, 'n weg wat Berger ook probeer aandui met sy induktiewe metode.

6

“De moderne wetenschap en cultuur staan sterk in het teken van het reductionisme. Men brengt de hele werkelijkheid terug tot één verklarend fundamenteel principe. Deze reductie geeft ons de mogelijkheid om de werkelijkheid te beheersen, als die werkelijkheid ons te machtig worden.” (Van de Beek, 1996:55)

Milbank (1998[2]:266) meen dat die postmodernisme 'n nuwe weg aandui waarin die teenstelling tussen "onder" en "bo" nie meer op dieselfde wyse kan funksioneer as in die moderniteit nie. Volgens hom veronderstel die Christelike narratief dat die temporele as temporele die ewigheid reflekteer, 'n veronderstelling wat hy as 'n ongefundeerde spekulاسie beskou wat nogtans noodsaaklik is om die verhouding tussen tyd en ewigheid te verstaan en wat net so geldig is as die moderniteit se spekulatiewe teenoorstelling van tyd en ewigheid, "onder" en "bo". Hoewel Milbank se benadering baie abstrak aandoen en die indruk skep dat hy alle menslike opvattinge oor die werklikheid as spekulاسie beskou, moet tog gesê word dat hy hier 'n belangrike punt maak. Binne die Christelike narratief kan "bo" en "onder" gewoon nie radikaal teenoor mekaar gestel word op die wyse wat Kuitert impliseer nie. Van der Walt (1997:194) verwoord dit só in sy kritiek op Kuitert:

"Dit word egter anders as ons erken dat God nie 'boven' is nie, maar 'beneden'. God is teenwoordig op die aarde. Hy verskyn in die menslike ervaring. Vertellings van hierdie ervaringe is vertellings van die ontmoeting met God en dus nie oneintlike spreke nie, maar juis die mees eintlike spreke wat moontlik is."

Die punt dat "boven" en "beneden" nie op die verkeerde wyse teenoor mekaar gestel moet word nie, kan ook op 'n ander wyse gemaak word. David Wells (1993:148) wys daarop dat twee oortuigings by die reformatore in spanning met mekaar gestaan het: die oortuiging dat die gelowige deur die Woord toegang het tot God, enersyds, en die oortuiging dat die mens verdorwe is, andersyds. Dit is egter belangrik dat dit nie die mens se *beperktheid* (die "onder") is wat die mens se toegang tot die waarheid van God belemmer nie, maar die mens se *sondigheid*. Daarom kan die feit dat die mens beperk is en dat alle kennis van God van "onder" kom, nie op sigself dien as 'n diskwalifikasie vir die Christelike getuienis dat God Homself aan die mens bekend maak nie.<sup>7</sup>

Die erkenning dat die radikale teenstelling tussen "bo" en "onder" nie houdbaar is vir die Christelike geloof nie hou belangrike implikasies in vir die verstaan van geloofstaal as menslike spreke oor God. Geloofstaal word dikwels, ook in die teologie, voorgestel as 'n menslike en *daarom* oneintlike spreke oor God. Die verdediging van geloofstaal as

<sup>7</sup> "What limits us and what always threatens to pervert what knowledge we do have is not our relativity but our moral corruption." (Wells, 1993:149)

metaforiese taal binne die kritiese realisme stuit op dieselfde probleem. Die waarde van die kritiese realisme is dat dit die metaforiese aard van alle menslike uitsprake oor die werklikheid aantoon en daarom kan handhaaf dat die metaforiese aard van geloofstaal dit nie diskwalifiseer nie. Dit kan ook nie ontken word dat geloofstaal metafories van aard is nie. Die probleem is dat 'n metafoor se verwysing indirek en begrens is, sodat Van Huyssteen (1986:163, primêre beklemtoning) skryf:

“Die metaforiese denkbeweging ontsluit werklikheid, die realiteitsgehalte van dit waarna geloofstaal verwys, op 'n konstruktiewe wyse wat – getrou aan die aard van die metafoor – nuwe kennis meedeel (*dit is...*), maar terselfdertyd die misterie en geheimenis daarvan (*dit is nie...*) beskerm en bewaar.”

Die metaforiese aard van geloofstaal vereis kritiese nadenke, aangesien die teoloog voortdurend moet uitmaak watter aspekte van die geloofsmetafore korrespondeer met die werklikheid en watter aspekte nie.<sup>8</sup> Indien die teenstelling tussen “bo” en “onder” gehandhaaf word, moet die teoloog noodwendig versigtig wees om die ontsluitende waarde van die metafoor te sterk te handhaaf en kan die klem daarom veral val op dit wat die metafoor nie sê nie, sodat metaforiese taal as 'n oneintlike spreke oor God verstaan word. Die geloof dat die mens God in sy ervaring hier “onder” ontmoet beteken nie dat die metaforiese aard van geloofstaal ontken word of dat beweer word dat geloofstaal op 'n direk deskriptiewe wyse verwys na God nie. Dit beteken wel dat aanvaar word dat God nie skuilgaan agter die metaforiese geloofstaal nie, maar Homself eg bekendstel in die metafore waarvan die geloofstaal gebruik maak.

Die standpunt dat 'n eintlike spreke oor God moontlik is, moet ook gehandhaaf word met verwysing na die akkommodasie-teorie, waarvolgens God Homself in sy openbaring akkommodeer aan die mens se begripsvermoë. Hierdie teorie kan gebruik word om negatief te oordeel oor die menslike kennis van God, aangesien die werklikheid van God die beperktheid van menslike insigte oneindig transendeer. Wanneer die radikale teenstelling van “bo” en “onder” egter prysgegee word, word dit moontlik om te bely dat die mens God eg leer ken *in* sy akkommodasie aan die menslike beperktheid. Daarmee word

<sup>8</sup> McGrath (1998:181) vra tereg: “...what aspects of the image might be appropriately carried over, and on the basis of what criteria should this decision be made? How does one know when an analogy has been pressed too far?”



nie ontken dat God oneindig meer is as wat die mens kan ken nie. Wat bely word, is dat die mens God se hart leer ken juis daarin dat God Homself op hierdie wyse bekend maak.

Die belydenis dat God in die menslike ervaring ontmoet word, het belangrike implikasies vir die teoloog se houding teenoor die sosiologiese projeksie-hipotese. In die eerste plek impliseer dit dat die teoloog kan erken dat menslike projeksie 'n *moment* is in die menslike ervaring. Die mens word deur haar ervaringswêreld aangespreek, wat impliseer dat sy probeer sin maak van dit wat sy hoor. Enige poging om sin te maak van dit wat vreemd is, moet voortvloei uit dit wat vir haar bekend is. Dit beteken dat sy vanuit dit wat bekend is, projeksies maak om dit wat onbekend is te probeer begryp. 'n Metafoor is niks anders nie as 'n bepaalde projeksie wat vanuit die bekende na die onbekende gemaak word.

Die verstaan van projeksie as 'n moment dui daarop dat dit nie 'n vrye en willekeurige daad van die geïsoleerde subjek is nie. Die ontmoeting met die ervaringswêreld gaan aan die projeksie vooraf. Om daardie rede is nie alle projeksies ewe geslaagd nie. Sommige projeksies blyk op die duur vergissings te wees en ander projeksies word op die duur gehandhaaf, hoewel die projeksie nooit onveranderd gelaat word in die verdere ontmoeting met die ervaringswêreld nie. Projeksie is verder nooit 'n suiwer individuele saak nie, maar is, soos die sosiologie tereg aandui, 'n sosiale aangeleentheid. Sekere projeksies word deur sosiale groepe opgeneem juis omdat dit die waarheid oor die werklikheid uitspreek op 'n wyse wat mense in daardie groepe met mekaar deel. Verder behou sekere projeksies hulle waarde as perspektiewe op die werklikheid van geslag tot geslag, terwyl ander projeksies met die loop van eeue hulle geldingskrag verloor. Die waarde van tradisie as die siftingsproses vir menslike projeksies kom hier na vore.

Die erkenning van projeksie as 'n moment in die menslike ervaring van God impliseer nie dat die menslike kennis van God oneintlik is nie. Die projeksie-teorie stel die mens as subjek teenoor God as die objek van kennis en moet daarom noodwendig vra in watter mate die mens die vermoë het om in sy projeksie reg te laat geskied aan God, wat immers nie as kennis-objek empiries beskikbaar is, sodat die geldigheid van die projeksie getoets kan word nie. Die *testimonium Spiritus Sancti externum* en die *testimonium Spiritus Sancti internum* dui aan dat die subjek-objek-onderskeid in die teologie gerelativeer moet word.

Die mens ontmoet God in die getuienis van die Gees deur die evangelie. Hierdie ontmoeting kan as 'n fundamentele ervaring verstaan word waarin die mens God leer ken, sodat gesê kan word dat Godskennis aan alle ervaringe “voorafgaan”, nie kronologies nie, maar wel in die sin dat ander ervaring vanuit die Godskennis hulle sin vir die gelowige ontvang.<sup>9</sup> God is hier nie 'n objek wat geken word nie, maar die subjek van sy selfbekendmaking. Die mens is egter ook nie 'n objek nie, maar ontmoet God as mens, as subjek wat innerlik oortuig word deur die Gees.

Die mens moet sy kennis van God, asook die ervaring van die wêreld wat deur daardie kennis moontlik gemaak word, verwoord. Van de Beek (1982:13-14) dui verskeie redes aan waarom die spreke oor God noodsaaklik is, hoewel die spreke met God altyd daaraan voorafgaan. Spreke oor God is noodsaaklik sodat die geloofsgemeenskap kan deel in mekaar se ontmoeting met God en so ook vir God saam kan ontmoet. Dit is verder noodsaaklik ter wille van die getuienistaak van die kerk. Laastens is dit ook noodsaaklik vir die teologie as wetenskap, omdat die teologie immers die resultate van die teologiese ondersoek bekend moet maak. Van de Beek (1982:14) wys ook in die verband op die beperktheid en voorlopigheid van die teologie se verwoording, maar beklemtoon:

“Ons spreken word gedragen door de partnership. Het meest pregnant komt dit tot uitdrukking als we zeggen: hij is erbij als we over hem praten. Op die manier komt het spreken óver God nooit helemaal los van het spreken mèt God.”

Projeksie speel 'n belangrike rol in die verwoording van die geloof. Menslike projeksie staan nie teenoor die getuienis van die Gees nie, want die Gees is ook, in Van de Beek se woord, “erbij” wanneer die gelowige projekterend oor God praat. Hier moet in navolging van Van Ruler, sterk klem gelê word op die pneumatologiese verstaan van die menslike kennis van God. Die kennis van God wat in die mens tot stand gebring word deur die Gees deel in die *Fragwürdigkeit* van die mens. Dit is eg menslike kennis, maar tog kennis van God. Dit dui die belangrikheid van 'n *kritiese* geloofsverantwoording aan.

<sup>9</sup> “Bij kennis van God gaat het... om een kennis, die aan alle ervaringen vooraf gaat. Het is een kennis, waardoor we de wereld op een bepaalde manier ervaren, namelijk niet als een samenspel van allerlei toevallige factoren, maar als een wereld onder het aangezicht van God, sub specie Dei. Geloof in God is niet een conclusie uit ervaringen die we hebben, maar het kader waarin we de ervaringen plaatsen, en wel alle ervaringen, zowel de heel uitzonderlijke als de meest voor de hand liggende.” (Van de Beek, 1982:4)

Die erkenning van projeksie as 'n moment in die menslike geloofservaring open die weg om die sosiologie te erken as die empiriese dissipline wat daardie moment isoleer om dit te bestudeer. Sosiologiese reduksie kan in hierdie opsig 'n positiewe rol speel: dit kan aspekte van die godsdiens onder die vergrootglas plaas. Dit is belangrik om aan te dui dat die begrip reduksie nie 'n negatiewe waarde-oordeel oor die sosiologie impliseer nie. Dit is net wanneer die gereduseerde blik as omvattende waarheid voorgehou word dat die teologie die protes van reduksionisme na vore kan bring. Verder kan die sosiologie met reg sê dat die teologie ook 'n gereduseerde perspektief het, omdat die teologie aspekte van die werklikheid wat vir die sosiologie van kritiese belang is, nie hulle volle gewig kan laat dra nie. Die woord perspektief hou altyd in dat die volle werklikheid "gereduseer" word om verstaan te kan word. Die teologie behoort die wetenskappe voor te gaan in die erkenning dat die teologiese perspektief nie die geheimenis volledig kan verstaan nie.<sup>10</sup>

Die teologie kan veel leer uit die gefokusde perspektief van die sosiologie. Hier kan onder meer gedink word aan die ideologiese rol wat godsdienstige projeksies kan speel, asook die moontlikheid dat 'n bepaalde projeksie 'n afbrekende uitwerking op die lewens van mense kan hê. Die Christelike narratief as die konteks waarbinne die geloofskennis vertolk word, het na alles ook 'n onderdrukkende potensiaal (Vosloo, 1994:210). Nogtans moet gesê word dat sosiologiese kriteria nie vir die teologie as primêr kan geld nie, net so min as wat teologiese kriteria vir die sosiologie as primêr kan geld. Aandag aan die kriteria wat vanuit die tradisie na vore kom, is daarom van uiterste belang.

### 6.3 GELOOFSTRADISIE EN SOSIALE KONTEKS

In hierdie onderafdeling gaan dit oor die identiteit van die Christelike geloofstradisie binne die konteks van die samelewing. Dit wat in die vorige afdeling gesê is oor die beperktheid van die teenstellings wat in die menslike denke hanteer word, geld ook hier. Dit is moontlik om die verhouding tussen geloofstradisie en konteks in 'n strakke óf-óf te probeer vaspen: óf die Christelike geloofstradisie is die somtotaal van menslike projeksies vanuit

<sup>10</sup> Van de Beek (1982:12) rig die volgende belangrike waarskuwing: "Theologisch wetenschappelijk detailonderzoek moet altijd weer bedacht zijn op het risico, dat men niet verder komt dan een medische student, die een losse arm uit elkaar moet peuteren. Na afloop van dit peuteren weet hij alles van de arm, maar mogelijk nog niets van de persoon van wie de arm is geweest."



wisselende sosiale kontekste deur die eeue en het dus geen vaste kern wat die sosiale konteks transendeer nie, óf die Christelike geloofstradisie is 'n selfstandige werklikheids-beskouing wat voortvloei uit die openbaring van God (en word daarom uiterlik *gevorm* deur die sosiale konteks, maar nie *inhoudelik* bepaal daardeur nie). Die probleem hoef egter nie in sulke uiterstes geformuleer te word nie. Dit is, binne die pneumatologiese benadering tot geloofstradisie, moontlik om die Christelike tradisie as sosiaal-bepaald te sien sonder om die eie identiteit daarvan te ontken. Hierdie gesigspunt vloei voort uit dit wat aan die einde van die vorige onderafdeling oor projeksie gesê is en gaan daarom nie verder beredeneer word nie. Dit is wel nodig dat enkele belangrike vrae verdere aandag ontvang. Die eerste vraag is dié na die sin van tradisie. Die tweede vraag raak die kwessie van die identiteit van die Christelike tradisie. Die laaste vraag raak die wyse waarop die verhouding tussen tradisie en sosiale konteks verstaan moet word.

Die sin van die Christelike geloofstradisie kan verantwoord word met verwysing na sowel die epistemologiese uitgangspunt as die siening van projeksie wat in die vorige onderafdeling uiteengesit is. Die mens ontvang sy ervaringswêreld as gawe. Die rykdom en gevarieerdheid van daardie ervaringswêreld is egter oorweldigend. Indien die mens se ervaring nie op 'n manier georden kan word nie, is dit onmoontlik om enigsins sin van die werklikheid te maak. Dit beteken dat die mens se ervaring op 'n bepaalde manier gerig moet word. Tradisie kan in hierdie lig verstaan word as 'n hermeneutiese leidraad wat gerigte ervaring moontlik maak (De Boer, 1989:45). Alle menslike kennis vloei voort uit tradisie as 'n aangeleerde posisionering binne die werklikheid.

Die Christelike narratief veronderstel dat God te doen het met die totale ervaringswêreld van die mens. Van der Walt (1997:176-177) wys in sy kritiek op Kuitert in navolging van Van de Beek daarop dat openbaring en ervaring nie teenoor mekaar gestel kan word nie. Waar Kuitert egter ervaring verstaan as algemene ervaring, lê Van de Beek klem daarop dat die mens se ervaring altyd persoonlike en dus besondere ervaring is. God word ontmoet in besondere ervarings wat vertel kan word, maar nie deur argumentasie bewys kan word nie (Van der Walt, 1997:194). Die Christelike tradisie kan gesien word as die kerk se herinnering aan besondere menslike ervarings van ontmoeting met God. Hierdie

herinnering is dus nie algemeen en universeel nie, maar partikulier en lokaal. Van de Beek (1996:131-132) skryf hieroor:

“De menselijke rationaliteit heeft de claim algemeen geldig te zijn en overal hetzelfde. De verkiezing van God is specifiek en maakt onderscheid. God openbaart zich volgens de christelijke traditie meer in Jezus van Nazareth dan in enig ander mens. Hij koos Israël als zijn volk en niet een ander. Jeruzalem is de heilige stad en niet Los Angeles, Berlijn of Jericho. Het hoogtepunt van zijn openbaring was in die eerste eeuw en niet in de twintigste.”

Die verhaal van Jesus Christus is bo alles vir die kerk die hermeneutiese leidraad wat tans steeds gerigte ervaring moontlik maak. Die gelowige leef nie uit die eeu-oue herinnering van ander mense se ontmoeting met God nie, maar ontmoet God self in sy ervaringswêreld. Die ontmoeting word bemiddel deur die evangelie en deur die kerklike tradisie waarin die evangelie van geslag tot geslag oorgedra is. Die God wat die gelowige tans in sy ervaringswêreld ontmoet, is nie anders as wat Hy Homself in die verhaal van Jesus Christus geopenbaar het nie. Die eenheid van die uiterlike en innerlike getuienis van die Heilige Gees berus daarop dat dit dieselfde God is wat Homself aan die mens bekend stel.

Tradisie het 'n tweërlei betekenis ten opsigte van die interpretasies wat mense van hulle ervaring maak. In die eerste plek reik dit vir die gelowige simbole of metafore aan, aan die hand waarvan sy haar ervaring vertolk of haar projeksies maak. In die tweede plek maak die tradisie 'n kritiese evaluering moontlik van die tipe projeksies waarvan gelowiges hulleself in die kontemporêre wêreld bedien. Die Christelike geloof kan die verrykende sowel as die kritiese werking van die tradisie bely as 'n voortgesette getuienis van die Heilige Gees in die kerk waardeur die Gees die kerk in die volle waarheid lei. Bauckham (1988:135) gebruik, in navolging van Getz, 'n belangrike begrip om die rol van die geloofstradisie te beskryf: “a productive non-contemporaneity”. Hierdie aspek van die geloofstradisie impliseer dat dit moontlik is om moderniteit vanuit die tradisie te kritiseer, maar ook dat die tradisie aspekte van die ervaringswêreld van die mens ontsluit wat binne die konteks van moderniteit verlore geraak het en wat van wesenlike belang is vir sinvolle menswees. Die teologie as kritiese geloofsverantwoording het ook ten doel om die betekenis van die Christelike geloofstradisie vir die mens se ervaring van die werklikheid te

ontsluit. Dit beteken dat die sin van die geloofstradisie nie op 'n outoritêre wyse geproklameer word nie. Die waarde van die geloofstradisie word aangetoon, nie langs die weg van logiese argumentasie nie, maar deur 'n getuienis wat voortvloei uit die getuienis van die kerk van alle eeue en gebou is op die getuienis van die apostels en profete.

Milbank se teologie, by alle kritiek wat daarop uitgespreek is in hierdie studie, is van besondere belang in die soeke na maniere waarop die sin van die Christelike tradisie verantwoord kan word in die moderne wêreld. Verder kan gewys word op die werk van Hauerwas, wat ook die tradisie as vertrekpunt neem vir 'n besinning oor die Christelike geloof en spesifiek die waarde van 'n etiek wat deur die tradisie geïnformeer word aandui. Hy pleit daarvoor dat die Christelike kerk sy karakter as 'n gedissiplineerde gemeenskap sal herwin, waarin die geloofslewe (en daarmee saam die morele lewe) as 'n vaardigheid beskou word wat aangeleer word op 'n wyse wat analoog is aan vakleerlingskap in 'n ambag.<sup>11</sup> In dieselfde lyn dui Walsh aan dat die etiese program van die Verligting misluk het.<sup>12</sup> Vir Walsh is daar net een weg uit die dilemma: die herwinning van die Christelike tradisie (1995[2]:6) waarin die waarheid wat aan die mens geskenk is, 'n aanduiding gee van die pad wat geloop moet word (1995[2]:227). Hierdie waarheid kan nie op 'n teoretiese manier bedink word nie. Dit word ontdek deur deelname aan die lewenswyse wat in die geloofstradisie aangedui word.<sup>13</sup> Op 'n heel ander wyse poog Wells om die bankrotskap van moderniteit aan te dui en om die waarde van die Christelike leerstellige tradisie te verdedig, in 'n ingrypende kritiek op wat hy sien as die evangeliese rigting se kapitulasie voor moderniteit.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Hauerwas (1991:109-110) skryf hieroor: "As I indicated earlier, that is to put us at deep odds with modernity. For the very notion that our lives can be recognized as lives only as we find ourselves constituted by more determinative narrative that has been given to us rather than created by us, is antithetical to the very spirit of modernity. But that is an indication of why it is necessary that this narrative be carried by a body of people who have the skills to give them critical distance to those of the world."

<sup>12</sup> Walsh (1995[2]:9) skryf: "The age that began with the glory of the Renaissance, the bright expectations of the Enlightenment, and the energies of the scientific, industrial, and political revolutions has devolved into the horror, vacuity, and mediocrity of the twentieth century."

<sup>13</sup> "The basic principle is that spiritual truth cannot be apprehended except through participation in it. One cannot know the realities to which truth refers until one has made them present to oneself, through a submission to their ordering influence." (Walsh, 1995[2]:213)

<sup>14</sup> "Addiction to modernity can be resisted by a strong and passionate mind that has been shaped by God's Word of truth and infused with a due sense of what is right." (Wells, 1994:119)



Teologiese projekte waarin gepoog word om in die lig van die probleme wat moderniteit meebring, die sin van die Christelike geloofstradisie aan te dui is, binne die konteks van die geloofstradisie self, relatief nuut en daarom tentatief en op verskeie punte vatbaar vir ernstige kritiek. Nogtans kan gesê word dat sulke projekte opwindende moontlikhede vir verdere teologiese ondersoek inhou. Die boeiende gemeenskaplikheid van die genoemde teoloë is die wyse waarop die epistemologiese, ontologiese en etiese vraagstelling telkens in hulle werk ineenvloei. Op verskillende wyses lewer hulle kritiek op moderniteit se verstaan van die self as 'n aktiewe, konstruerende subjek. Hierdie kritiek kom nooit net vanuit 'n epistemologiese hoek nie, maar toon juis die etiese implikasies van hierdie opvatting van die subjek, sowel as die etiese implikasies van 'n meer gedesentreerde opvatting.<sup>15</sup> Hierdie ineenvloeiing van etiese en epistemologiese perspektiewe maak dit moontlik om 'n omvattende visie op die geloofstradisie te handhaaf.

In 'n omvattende visie op tradisie kom die vraag na die identiteit of blywende kern van die Christelike geloofstradisie na vore. In die loop van hierdie studie is verskeie moontlikhede aangedui wat weer kortliks genoem kan word. Die eerste moontlikheid is dié van apostoliese suksessie, van 'n identiteit wat gedra word deur historiese en institusionele kontinuïteit met die eerste gemeentes. Die tweede moontlikheid is dié van 'n leerstellige of dogmatiese kontinuïteit. Dit kan gekoppel word aan die kerklike *magisterium*, soos in die Rooms-Katolieke tradisie gebeur het, of dit kan gekoppel word aan die kerklike interpretasie van die Skrif, waarby die kontinuïteit dan gesoek word in dit wat die kerk in ooreenstemming met die Skrif geleer het. Dit is verder moontlik om die kontinuïteit van tradisie te soek in liturgiese en ander gebruike.

Die probleem met die meeste opvattinge van die kontinuïteit van die geloofstradisie is dat dit geneig is om formeel en ahistories te wees. Die reformatore het byvoorbeeld tereg aangevoel dat 'n blote formele aanduiding van apostoliese suksessie nie alleen histories

<sup>15</sup>

Walsh (1995[2]:1) skryf bevoorbeeld: "No longer can we naively subscribe to the fundamental conceit from which modernity began: that human beings are capable of providing their own moral and political order. The conception of a secular society, existing without reference to any transcendent source and drawing its legitimacy entirely from humanity's autonomous self-determination, has begun to lose its appeal. That experiment has run its course." David Wells (1994:94-95) praat in die verband van 'n "obsession with the autonomy of the self" en 'n "corresponding rejection of all other authorities", wat lei tot ervarings van ontworteling, identiteitskrisisse en morele koersloosheid (vgl ook Wells, 1993:141 ev).

bevraagtekenbaar is nie, maar ook geensins egte kontinuïteit met die apostoliese getuienis waarborg nie. Die voorstelling dat die kerk 'n tradisie van onveranderlike dogmas het, is te ahistories om gehandhaaf te word en deurstaan ook nie die toets van historiese ondersoek nie. Dieselfde moet egter gesê word van die gereformeerde ortodoksie se poging om kontinuïteit te soek in die blywende beginsels en ewige waarhede van die Woord. Dit lei skipbreuk omdat dit ahistories is en dit gewoon onmoontlik is om aan te dui watter beginsels en waarhede werklik blywend en ewig is. Die evangelie van Christus is nie 'n ahistoriese en abstrakte denksisteem nie, maar die lewende woord waardeur die mens nuutgemaak word (1 Petrus 1:24). Aangesien die evangelie die oorsprong sowel as hart van die Christelike geloofstradisie is, moet die eenheid en identiteit van die tradisie verstaan word op 'n manier wat ooreenstem met die aard van die evangelie.

Die moontlikheid om die identiteit van die Christelike tradisie na analogie van 'n narratiewe verstaan van die identiteit van die mens te benader verdien oorweging. Dit beteken dat tradisie as die omvattende narratief van die kerk verstaan word.<sup>16</sup> Hierdie narratief se eenheid lê in dit wat oor die oorsprong en einddoel van die kerk vertel word. Die oorsprong lê in Jesus wat sy lewe vir sy mense neergelê het en die einddoel lê in sy belofte dat Hy alle dinge nuut sal maak. Daarom lê die kontinuïteit in die geloofstradisie in die geloofsgemeenskap tussen Christus en sy kerk. Hierdie geloofsgemeenskap is geanker in die historiese getuienis van die apostels en kan nie daarvan losgemaak word nie. Dit beteken nie dat die tradisie 'n konserwatiewe werklikheid is nie, omdat die kerk deur die getuienis van die apostels en die werk van die Gees hier en nou in gemeenskap met Christus staan. In hierdie gemeenskap lei Christus sy kerk na die voleinding. Die geloofsgemeenskap tussen Christus en die kerk word op telkens nuwe wyses gerealiseer, maar die drie dimensies van historiese verankering, lewende gemeenskap en eskatologiese gerigtheid is belangrik om die kerk van ontsporing te bewaar.

Geloofsgemeenskap met Christus impliseer dat die geloofstradisie nie 'n bloot kognitiewe aangeleentheid kan wees nie. Geloofsgemeenskap is navolging. Dit is die verdienste van

<sup>16</sup>

So 'n omvattende narratief is, in die lig van die verdeeldheid van die kerk, 'n geloofswerklikheid eerder as 'n empiriese werklikheid. Vosloo (1994:214) verwys na die "mite van die Christelike verhaal" en beklemtoon dat die Christelike verhaal nie eenduidig is nie. Nogtans kan vanuit die geloof gesê word dat dit in die voleinding sal blyk dat die Christelike verhaal tog die een verhaal van die een volk van God is.

teoloë soos Milbank en Hauerwas dat hulle hierdie perspektief beklemtoon. Om met iemand saam te leef, is 'n vaardigheid wat aangeleer word. 'n Mens sou die kerk dus met reg kan aandui as die plek waar mense behoort aan te leer wat dit beteken om in geloofsgemeenskap met Christus te leef. Die teologie as kritiese geloofsverantwoording is ten nouste verweef met die gemeenskapslewe van die kerk van Christus. Die leerstellige tradisie van die kerk staan nie los hiervan nie, maar is die uiters belangrike voortgaande besinning oor die kerklike lewe in geloofsgemeenskap met Christus. In die leerstellige tradisie word 'n verstaan van God, die mens en die skepping verwoord wat as konteks dien waarbinne die Christelike leefwyse sin maak.

Die leerstellige tradisie is in 'n sin sekondêr, omdat dit as besinning voortvloei uit, en teer op, die lewe van die kerk. Dit beteken nie dat die belangrikheid daarvan onderskat word nie. In hierdie verband kan verwys word na die opvatting van Lindbeck waarvolgens leerstellings die grammatikale reëls van geloofstaal is.<sup>17</sup> Leerstellings maak nie direkte uitsprake oor God of die werklikheid nie, maar moet gesien word as die gemeenskaplike norme aan die hand waarvan die Christelike geloofstaal funksioneer. Daarom sê Lindbeck (1984:94) dat aanvaarding van 'n leerstelling beteken dat jy instem om op 'n sekere manier oor God en die werklikheid te praat. Leerstellings is intra-sistemiese kriteria vir geloofstaal en nie ontologiese uitsprake nie (Lindbeck, 1984:80). Die identiteit van die Christelike geloofstradisie vind Lindbeck (1984:80) in "...the story it tells and in the grammar that informs the way the story is told and used."<sup>18</sup>

Die waarde van Lindbeck se benadering is dat dit hy dit moontlik maak om 'n basiese leerstellige kontinuïteit in die Christelike tradisie te verdedig en om die betekenis van

<sup>17</sup> "The function of church doctrines that becomes most prominent in this perspective is their use, not as expressive symbols or as truth claims, but as communally authoritative rules of discourse, attitude, and action." (Lindbeck, 1984:18).

<sup>18</sup> Lindbeck (1984:78-79) grens sy benadering spesifiek af van 'n relativistiese ontkenning van enige blywende kern in die Christelike geloofstradisie: "One reaction to these considerations is relativistic. There is no faith once and for all delivered to the saints. No self-identical core persists down the centuries and subsists within the different and usually competing traditions that inevitably develop. Everything is in flux. Christianity... has only the kind of constancy and unity represented by historical continuities." Hy wys egter ook tradisionalistiese en biblisistiese pogings om kontinuïteit te verklaar af: "The contrary extreme is, on the Protestant side, biblicistic, and on the Catholic, traditionalist. The attempt in both cases is to preserve identity by reproducing as literally as possible the words and actions of the past." (Lindbeck, 1984:79)



leerstellings te handhaaf sonder om dit op 'n ahistoriese wyse te vertolk. Verder verwoord hy die sekondêre aard van leerstellings teenoor enige dogmatisme wat leerstellings as die primêre saak sien waarom dit in die geloofstradisie staan. Die negatiewe kant van sy benadering lê in wat McGrath (1996:35) die “inadequacy of its commitment to extralinguistic and extrasystemic realities” noem. McGrath (1996:34) dui aan dat Lindbeck die Christelike geloofstaal as 'n gegewe aanvaar sonder om te vra hoe (en hoekom) daardie taal ontstaan het en waarna daardie taal wou verwys. Lindbeck kan daarom verdink word van 'n anti-realistiese epistemologie, hoewel dit nie die enigste manier is waarop hy gelees kan word nie (Hensley, 1996:80). Die vraag of Lindbeck se benadering anti-realisties is of nie, hoef nie hier beantwoord te word nie. Die belangrike is dat hy duidelik maak dat leerstellings nie as geïsoleerde stellings refereer na die werklikheid en na God nie, omdat geïsoleerde leerstellings geen sin maak nie. Dit is die totale narratief en praktyk van die kerk, waarmee die leerstellings vervleg is, wat refereer na God en na die werklikheid. Nogtans is leerstellings kontinuiteit nie onbelangrik nie, omdat dit dien as een van die kriteria waaraan kontinuiteit in die tradisie as geheel gemeet kan word.

Teen die agtergrond van 'n narratiewe verstaan van die identiteit van en kontinuiteit in die geloofstradisie kan die verhouding tussen geloofstradisie en sosiale konteks aan die orde gestel word. Die narratiewe benadering impliseer dat daardie verhouding nie staties sal wees nie (soos wat 'n mens dit kan konstrueer deur “tradisie” en “samelewing” as twee ahistoriese begrippe te benader wat agterna met mekaar in verband gebring word). In die verloop van die Christelike narratief wissel die verhouding tussen tradisie en sosiale konteks voortdurend. Die tradisie het sy oorsprong in 'n sosiaal-marginale groep, maar daar was ook tye wat die tradisie sosiaal-dominant was. Tans staan die kerk in die moderne Weste in baie opsigte weer in 'n gemarginaliseerde situasie.

Die wisselende verhouding tussen geloofstradisie en sosiale konteks impliseer dat die invloed van die sosiale konteks op die geloofstradisie ook nie op 'n eenduidige wyse beskryf kan word soos dit dikwels in die sosiologie gebeur nie. Daar is 'n groot verskil tussen die invloed van sosiale faktore op 'n gemarginaliseerde geloofstradisie en die invloed op 'n sosiaal-dominante geloofstradisie, hoewel daar in beide gevalle duidelike beïnvloeding aangedui sal kan word. Op dieselfde wyse kan met reg gesê word dat daar

'n groot verskil sal wees tussen die invloed van sosiale faktore op 'n lewenskragtige geloofstradisie (of daardie tradisie gemarginaliseerd is of nie) en die invloed op 'n tradisie wat sy vitaliteit verloor het. Ten opsigte van hierdie verhouding geld dus die basiese beginsel dat goed geluister moet word na die narratief waarin die wisselende maniere waarop die verhouding funksioneer vertel word, voordat begrip moontlik word. Hierdie perspektief stel die teologie voor die vraag na die betekenis daarvan dat die Christelike geloofstradisie in 'n marginale situasie ontstaan het.

Dit kan nie ontken word dat die Christelike geloofstradisie binne die konteks van sy ontstaan 'n marginale verskynsel was nie. Marginaliteit word nie hier gebruik as 'n klassebegrip om aan te dui dat die gemeentes net steun uit die laer klasse soos die slawe en werkers gekry het nie. Malherbe (1983[2]:29 ev) dui aan dat daar verskil bestaan oor hierdie kwessie en dat daar gronde is om te dink dat die gemeentes veral uit die middelklas en selfs uit die meer invloedryke klasse steun ontvang het. Theissen (1977:33ev) lê klem op sosiale ontworteling as die agtergrond van wat hy die Jesus-beweging noem. Sulke analyses kan van waarde wees, maar is nie hier op die voorgrond nie. Dit gaan hier om die werklikheid dat die kerk 'n klein minderheidsgroep was wat weinig invloed in hulle omgewing gehad het en wat deur die meerderheid gekultiveerde mense in die Romeinse Ryk verag is (Bosch, 1996[10]: 193).

Die marginaliteit van die kerk word onder meer verwoord in die Hebreërbrief, wat die gelowiges teken as nomades wat in hierdie wêreld geen vaste blyplek het nie (Hebreërs 13:14). Dié insig word gekoppel aan die kruis van Christus: "Laat ons dan nou uitgaan na Hom toe buitekant die laer en die smaad dra wat Hy gedra het." (Hebreërs 13:13) Dit val op dat marginaliteit aan die een kant 'n beskrywing is van die gemeente se feitelike situasie, maar dat dit aan die ander kant ook op grond van die kruisevangelie aan die gemeente opgedra word. In die Christelike geloofstradisie speel marginaliteit ongetwyfeld 'n belangrike rol. Hier kan veral gedink word aan die rol wat die woestyn het in die verhaal van Israel en van Jesus. Die beeld van die kerk as nomadiese volk van God in die Hebreërbrief veronderstel ook die woestyn as agtergrond (Hebreërs 3 en 4). De Boer (1996:20) is van mening dat "woestyn" binne die moderne konteks as 'n sosiaal marginale situasie verstaan kan word. Hy koppel dit aan die huidige situasie van die kerk in die

Weste en vra of die kerk van nature in die marginale situasie tuishoort.<sup>19</sup> Die marginale situasie is vir De Boer waardevol, omdat hy glo dat 'n mens juis vanuit die periferie kan sien wat in die geheel aan die hand is (De Boer, 1996:31).

Die belangrike rol van die woestyn in die Christelike geloofstradisie kan nie ontken word nie en die vertaling van "woestyn" na "marginale situasie" wat De Boer maak, is geldig. Die waarde van die marginale situasie as oriëntasiepunt, van waar die kerk na die geheel kyk, kan nie ontken word nie. Die gevaar is dat die konsep van 'n marginale situasie 'n *formele* kategorie word aan die hand waarvan die kerk verstaan word. Sosiale marginaliteit kan nie so formeel en op 'n veralgemenende wyse op die kerk van toepassing gemaak word nie. Die oproep om uit te gaan in Hebreërs 13:13 is nie 'n oproep om ter wille van sosiale marginaliteit die laer te verlaat nie, maar wel ter wille van die navolging van Christus. Hier kan 'n parallel getrek word met Klapwijk se argument in verband met sosiale masochisme waarna in die bespreking van Berger se sosiologie verwys is. Klapwijk is van mening dat sosiale masochisme na vore kom wanneer lyding as sodanig gesien word as die weg na vreugde, sodat die soeke na lyding 'n doel op sigself word. Die navolging van Christus impliseer egter, aldus Klapwijk (1974:61) dat gehoorsaamheid die doel is en dat lyding (wat op sigself negatief is) slegs deurgemaak word wanneer dit langs die weg van gehoorsaamheid onvermydelik word. Op dieselfde wyse kan gesê word dat die kerk nie sosiale marginalisering nastreef of idealiseer nie, maar dit wel aanvaar wanneer dit op die weg van navolging van Christus noodsaaklik is.

Die afwysing van sosiale marginaliteit as 'n *formele* ideaal vir die kerk beteken nie dat ontken word dat die kerk in hierdie wêreld altyd 'n vreemde gemeenskap is nie. Die vreemdheid lê primêr in die boodskap van die kerk, die vreemde narratief wat deur die kerk vertel word. Hierdie vreemde boodskap skep 'n vreemde gemeenskap. Die vreemdheid van die kerk lê nie daarin dat dit 'n godsdienstige organisasie vir gemarginaliseerde mense is nie. Die vreemdheid van die kerk lê daarin dat hulle glo, soos Paulus in 1 Korintiërs 1:18-31 skryf, dat die krag van God geopenbaar is in die swakheid van die kruis, sodat die wêreldse onderskeid tussen swak en sterk, geleerd en ongeleerd,

<sup>19</sup> "De kerk is... weggeschoven uit het hoge midden van de cultuur. Wat zegt ons die ervaring?... Is de kerk niet een gemeenschap die van nature in de marge thuishoort? Zou die excentrische positie geen nieuwe uitzichten bieden?" (De Boer, 1996:30)



invloedryk en sonder aansien in hierdie gemeenskap deur hierdie boodskap grondig gerelativeer en ook getransendeer word. Bosch (1996[10]:172) wys daarop dat die kerk aan wie Paulus skryf, geleef het in 'n wêreld wat gekenmerk is deur kulturele, godsdienstige, ekonomiese en sosiale verdeeldheid, maar dat Paulus vanuit die doop daarop staan dat gelowiges een liggaam vorm. Hieruit word duidelik waarom vreemdheid vir die kerk 'n gegewe sowel as 'n opdrag is. Geloof aan hierdie gegewe en gehoorsaamheid aan hierdie opdrag kan sosiale marginalisasie vir die kerk inhou en impliseer ook dat die kerk 'n openheid vir sosiaal-gemarginaliseerdes sal hê.

Die vreemdheid van die kerk is moontlik die belangrikste rede waarom die kerk sosiologiese analises nie van die tafel kan vee nie. Milbank kom op grond van die werklikheid dat die kerk binne 'n eie narratief staan wat fundamenteel verskil van die narratief van moderniteit, tot die konklusie dat sosiologiese analises nie relevant is vir die kerk nie en dat die teologie as die kerk se sosiale teorie moet dien. Dit is inderdaad moontlik vir die kerk om, op grond van die vreemdheid, te kom tot die oortuiging dat sosiologiese analises wat daarop uit is om die eendersheid tussen kerk en sosiale konteks te belig nie reg kan laat geskied aan die kerk nie. Hier word gepleit vir die omgekeerde: dat die kerk sosiologiese analises ernstig sal opneem *juis omdat* dit die eendersheid tussen kerk en sosiale konteks belig. Gelowiges moet bereid wees om te erken dat die kerk dikwels, empiries gesien, nie vreemd is nie, maar 'n blote refleksie is van die verdeeldhede wat daar in die samelewing bestaan.

Vreemdheid as gegewe en as opdrag aan die kerk impliseer dat getrouheid aan die geloofstradisie altyd vir die kerk 'n problematiese saak is. Ook hier moet die wisselinge in die voortgang van die narratief van die Christelike kerk in gedagte gehou word: die geloofstradisie is met ander probleme gekonfronteer in die tyd van die *corpus christianum* as in die konteks van moderniteit. Daar is egter geen tydperk in die kerk se geskiedenis wat geromantiseer kan word as 'n goue era vir die geloofstradisie nie. 'n Sosiaal-dominante posisie stel die kerk voor net sulke ernstige uitdagings as 'n sosiaal-gemarginaliseerde posisie. Dit is dus belangrik dat die Christelike kerk nie onnodig tragies sal dink oor die geloofstradisie binne die konteks van moderniteit nie en veral nie sal vasval in 'n nostalgiese verlange na die post-Konstantiniaanse, pre-Verligting era nie.

Die vraag is of dit moontlik is om binne die konteks van moderniteit werklik te kom tot 'n herwinning van 'n lewende geloofstradisie. Hierdie vraag veronderstel dat die verskil tussen moderniteit en postmoderniteit gerelativeer word. Dit is moontlik dat die postmodernisme 'n nuwe waardering vir godsdienstige tradisie kan laat posvat. Hierdie ontwikkeling sal egter, soos alle menslike ontwikkelinge, 'n ambivalente saak wees. Dit is waarskynlik dat wat 'n mens die ultra-modernistiese aspekte van postmodernisme kan noem vir die teologie en kerk probleme kan veroorsaak. Die epistemologiese en morele relativisme waarna herhaaldelik in hierdie studie verwys is kan bepalend word vir baie mense se lewensuitkyk. Dit is ook moontlik dat Christelike reaksies teen die relativisme eerder die vorm van 'n tradisie-vyandige biblisme sal inneem, omdat so 'n benadering meer sekuriteit bied as die soekende geloofstradisie wat in hierdie studie bepleit word. 'n Ander moontlikheid is die ontvlugting in die esoteriese, in belewings wat losstaan van die alledaagse wêreld. Dit kan gebeur dat mense ook met die Christelike geloofstradisie op so 'n esoteriese wyse omgaan, maar dit staan lynreg teenoor die opvatting dat die geloofstradisie gerigte ervaring in die leefwêreld van die mens moontlik moet maak.<sup>20</sup>

Die vraag na die herwinning van die lewende geloofstradisie binne die konteks van die kontemporêre wêreld het verskeie aspekte. Dit gaan om die herwinning van die positiewe waardering vir tradisie in die teologie en die kerk. Vir die teologie beteken dit dat 'n egte kontinuïteit met die tradisie vir die teologie van primêre belang sal wees. Soos telkens reeds gesê, hou dit ook die verweefdheid van die teologie met die lewe van die kerk in. Dit is in die kerk self wat die belangrikste herwinningstaak lê. Die Christelike lewe moet 'n identifiseerbare styl hê wat in die kerk vergestalt word. Die geloofstradisie is per definisie nie 'n private, individualistiese, innerlike aangeleentheid nie, maar is openbaar, gemeenskaplik en sigbaar. Dit beteken dat die kerk weë sal moet vind om aan die privatisering en verinnerliking van die geloof te ontkom.

Die gevaar is dat die herwinning van die geloofstradisie 'n bloot teologiese oefening sal wees. Daarmee word bedoel dat teoloë van mening sal wees dat dit genoeg is as die geloofstradisie *in die teologie* ernstig opgeneem sal word. Teologiese konstruksies waarin

<sup>20</sup>

Van de Beek (1996:17) skryf oor die esoteriese beleving: "Of het nu om door de traditie gedragen geloof gaat of om de seculiere religieuze beleving van de moderne muziek, ze staan los van de praktische wereldervaring."

die tradisie 'n sentrale plek inneem stuit teen die probleem dat dit moeilik is om empiries aan te dui dat die geloofstradisie ook in die lewe van die kerk 'n deurslaggewende rol speel. Dit is byvoorbeeld moeilik om te sien hoe die abstrakte en ingewikkelde teologiese ontwerp van Milbank werklik as sosiale teorie vir die kerk kan dien. Dit kan teoloë wat op hoogte is van die ingewikkelde diskoers wat gangbaar is by baie postmodernistiese denkers moontlik beïndruk as 'n sosiale teorie *oor* die kerk, maar *vir* die kerk self het dit waarskynlik nie veel betekenis nie. Dieselfde tipe beswaar kan gemaak word teen Hauerwas se benadering, hoewel sy werk meer toeganklik is as dié van Milbank. Hauerwas se ontwerp stuit teen die empiriese werklikheid dat die Christelike narratief op verskillende wyses vertolk word en dat gelowiges dikwels teenstrydige afleidings uit die narratief maak. In sy kritiek op Hauerwas skryf Vosloo (1994:22) tereg:

“Die weg van 'n gemeenskaplike Christelike storie lei dus nie noodwendig na 'n gemeenskaplike Christelike praxis nie. Daarom is dit duidelik dat mense nie alleen deur verskillende narratiewe gevorm word nie, maar dat diegene wat dieselfde narratief as normatief aanvaar, verskillende gevolgtrekkings oor die spesifieke praktiese implikasies van die verhaal kan maak.”

Walsh dui 'n weg aan vir die herwinning van 'n lewende geloofstradisie wat in belangrike opsigte verskil van die benadering van Milbank en Hauerwas. Hy wil die konteks waarbinne die kerk tans staan, ernstig opneem. Hierdie konteks dui Walsh aan as “laat-moderniteit”, waarmee hy impliseer dat die ernstige tekortkominge van moderniteit reeds sigbaar geword het, maar dat moderniteit nie as iets van die verlede beskou kan word nie. In dié konteks moet die kerk die probleem rondom tradisie in die oë kyk:

“The tradition has been lost as a source of public authority. It can only be recovered by undertaking a genuine effort of rediscovery. We must begin from the position of late modern men and women as we find ourselves today.” (Walsh, 1995[2]:6)<sup>21</sup>

Walsh is van mening dat die herwinning van tradisie nie op 'n leerstellige vlak kan begin nie. Leerstellings is vir hom waardevol, maar tog sekondêr ten opsigte van die menslike

<sup>21</sup> Walsh (1995[2]:242) is baie sober oor die sterk invloed van moderniteit op die hedendaagse gelowige: “Modernity is a spirit or a frame of mind so deeply embedded within us that we can break free from its influence only with great difficulty. An event or process of shattering impact seems to be virtually required if we are to get a glimpse of reality beyond our restricted contemporary horizon.”



ervaring.<sup>22</sup> 'n Leerstellige verdediging van die waarde van tradisie het daarom geen sin as dit geen weerklink vind in die lewenservaring van mense nie (Walsh, 1995[2]:6). Die vertrekpunt vir die herwinning van die tradisie lê daarom in die blootlê van die krisis in moderniteit, wat op so 'n eksistensiële wyse aangepak moet word dat mense hulle eie ervaring daarin herken. Moderniteit kan net gekonfronteer word deur die eindresultaat daarvan bloot te lê (Walsh, 1995[2]:15). Hierdie konfrontasie beteken nie teoretiese anti-modernisme nie, maar dat die krisis van moderniteit eksistensiël deurleef moet word:

"Mere opposition to the tendencies of the modern world will not be enough to provide us with a new foundation; the cup of contemporary misery must be drained of its bitterest dregs if we are to be sure of possessing the spiritual strength to overcome it." (Walsh, 1995[5]:46)

Die mens wat die krisis van moderniteit deurleef en vanuit die Christelike geloof verstaan, ontdek dat die wortel van die krisis die menslike opstand teen God is, 'n opvatting wat Walsh ook met 'n beroep op empiriese gegewens verdedig.<sup>23</sup> Die ellende wat hierdie opstand meebring, het duidelik geword in die twintigste eeu. Dit is wanneer hierdie ellende beleef en begryp word, dat dit moontlik word om te praat oor die enigste hoop vir die mens: om die rebellie tot 'n einde te bring en te buig voor God. Dit is hier waar die Christelike evangelie van beslissende belang is (Walsh, 1995[2]:202). Die Christelike geloof is vir Walsh die vertroue dat die werklikheid 'n kosmos is en nie 'n chaos nie. Hierdie vertroue kan nie empiries gefundeer word nie, maar word gebou op die boodskap dat God in Christus die las van die mens se bestaan op Hom geneem het.<sup>24</sup> In die

<sup>22</sup> "Without the increasing precision of dogma, the content of faith and experience is forever in danger of distortion and evaporation. However, doctrines and ideas remain secondary and derivative. They have no reality unless they arise from and constantly refer back to the immediacy of lived experience." (Walsh, 1995[2]:5)

<sup>23</sup> "The reading of our civilizational history... as an expression of naked Promethean hubris, in which the creature sought to eclipse God the creator, is increasingly confirmed by the wealth of empirical studies cited in this chapter. This is no idiosyncratic or haphazard interpretation, however disturbing its implications may be. For it is not easy to admit that the fundamental thrust of our civilization, which has given birth to so many great and remarkable achievements, was radically misconceived. It is not easy for us, enjoying the benefits as well as the miseries, to acknowledge that the modern world originated in spiritual disorder." (Walsh, 1995[2]:123)

<sup>24</sup> "Only the recognition of the infinite love of God fully participating in the burdens of human existence can restore our trust in the mysterious order of things. It is not that the comprehensive meaning of the whole is suddenly disclosed to us – we continue to see through a glass darkly – but that we are assured more profoundly than ever of its ultimate goodness." (Walsh, 1995[2]:191)

Christelike tradisie vind die mens dus die simbole aan die hand waarvan die mens die werklikheid as kosmos kan interpreteer, wat vir Walsh ook impliseer dat die mens deur die geloof aan daardie orde partisipeer. Hierdie simbole het egter in die moderne wêreld ondeursigtig geword vir die meeste mense en volgens Walsh is dit futiel om sulke simbole op 'n outoritêre wyse te probeer handhaaf.<sup>25</sup> Daarom kom hy tot die volgende konklusie:

"...the most appropriate response to the meaninglessness of earlier symbolic forms is to recover the living experiences of truth that engendered them. That, however, is easier said than done. It requires a predisposition of faith or trust that the earlier symbolisms embody reality, before we can begin to open toward a reenactment or recovery of the experiences behind them. For most modern men and women it is in this prior disposition of faith that the real difficulty lies. We can no longer trust that we live in a cosmos and not a chaos..." (Walsh, 1995[2]:259)

Walsh se benadering hoef nie in alle besonderhede aanvaar te word om die waarheid daarvan te erken nie. Hy gee 'n vertolking van moderniteit wat, hoewel dit moontlik eensydig negatief is en sy feitlike gelykstelling van totalitêre en liberaal-demokratiese politieke ordes (Walsh, 1995[2]:245) bevraagteken kan word, nogtans vanuit 'n teologiese gesigspunt ernstig opgeneem behoort te word.<sup>26</sup> Sy sobere erkenning van die ernstige probleme waarvoor die teologie en kerk te staan kom as die herwinning van tradisie aangepak word, is 'n belangrike pluspunt. Dit is duidelik dat die geloofstradisie nie gesien kan word as 'n eenvoudige oplossing vir alle probleme nie, maar dat die kritiese waardering vir die geloofstradisie tot ernstige nadenke en tot die soeke na konkrete vormgewing vir die geloofslêwe moet lei.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> "When symbols have become opaque, then it is fruitless to erect them as dogmatic absolutes or secondary ideologies. A purely conservationist approach that seeks to maintain the imprescriptible authority of the traditional forms is doomed to irrelevancy and inefficacy." (Walsh, 1995[2]:259)

<sup>26</sup> Berger protesteer in sy kritiek op die pouslike ensikliek *Sollicitudo Rei Socialis* tereg teen die te maklike gelykstelling van die liberale demokrasie met totalitêre sisteme soos die kommunisme: "Of course no existing social system is ever 'perfect.' But, given the empirical realities of the contemporary world, which of the two rival systems comes closer to realizing the human values so fervently affirmed in this encyclical?"

<sup>27</sup> De Boer skryf tereg: "Het is dus nooit zo dat we van moeilijk denkwerk verlost zijn, ook niet als we over geschriften beschikken die we als openbaring beschouwen. We worden gedragen door een traditie die we tegelijk kritisch hebben te beschouwen. Onoverkomelijke problemen ontstaan er pas als we het historisch proces persen in het schema van idee of feit of van rationele waarheid en feitelijke waarheid."

Walsh se benadering bevredig meer as dié van Milbank of Hauerwas omdat hy aandui dat die geloofstradisie in 'n sinvolle relasie tot die menslike ervaring moet staan. In die woorde van De Boer (1996:351): "Iedereen die iets te beweren heeft, moet iets doormaken." Hierdie stelling het belangrike implikasies vir die teologie. Die teologie staan in 'n sirkel waarin die geloofstradisie die ervaring rig, maar waarin die ervaring ook 'n kritiese terugwerking het op die interpretasie wat van die geloofstradisie gemaak word.<sup>28</sup> Vanuit hierdie perspektief is dit moontlik om die belangrikste punt van kritiek teen Walsh se benadering aan te bied. Soos Hauerwas en Milbank skep Walsh die indruk dat hy nie werklik erns maak met die ambivalensie van die Christelike geloofstradisie nie. Dit is nie voldoende om die mens se negatiewe ervarings in moderniteit te analiseer nie. Die teologie moet ook let op die negatiewe ervarings wat mense met die Christelike geloofstradisie het, anders dreig die kritiek teen moderniteit om eensydig en selfs triomfalisties te word.

#### 6.4 DIE AMBIVALENSIE VAN TRADISIE

In die bespreking van die sosiologie van Weber het die probleem in verband met Weber se ironiese perspektief op die geskiedenis na vore gekom. Weber is van mening dat die mens se handeling dikwels die teenoorgestelde uitwerking het as wat die mens se bedoeling daarmee was. Hierdie perspektief kleur sy visie op tradisie: deur die roetinisasie probeer mense om die oorspronklike inspirasie agter die tradisie te bewaar, maar in werklikheid verwring hulle dit dikwels in die proses. Die ironiese perspektief beïnvloed ook Weber se perspektief op sekularisasie: die Christelike godsdiens het met die ontowering van die wêreld sy eie graf gegrawe. Die vraag is of die teologie hierdie ironiese perspektief en redelik negatiewe uitkyk op tradisie 'n deel van die teologiese verstaan van tradisie behoort te maak en wat die implikasies daarvan vir die teologie en die kerk is.

Verskeie perspektiewe wat tot dusver in hierdie hoofstuk na vore gebring is, dui daarop dat Weber se ironiese perspektief wel ernstig opgeneem moet word deur die teologie. Hier kan weer gewys word op Van Ruler se pneumatologiese perspektief en die implikasie van

<sup>28</sup>

"Het geloof stuurt de ervaring; de ervaring corrigeert het geloof. Er is niets onwetenschappelijks in deze cirkelgang van geloven en begrijpen. Een dergelijke theologie moge in haar uitgangspunt niet langer vanzelfsprekend zijn in de huidige cultuur en tegen de stroom oproeien, dat kan als zodanig nooit een wetenschappelijk bezwaar zijn." (De Boer, 1996:329)



die menslike *Fragwürdigkeit* van die geloofstradisie wat hy daaraan koppel. Verder kan verwys word na die verdeeldheid van die kerk en die verskillende konstruksies wat van die betekenis van die Christelike narratief gemaak word, wat in die vorige onderafdeling genoem is. Bepaalde aspekte van die Christelike geloofstradisie het ten minste die potensiaal om so gebruik te word dat dit konflik en selfs haat en geweld legitimeer. Die moontlikheid om dit vanuit Weber se ironiese perspektief te verklaar lê daarin dat 'n teoloog binne 'n bepaalde situasie 'n sekere interpretasie van die geloofstradisie na vore bring wat dan 'n nawerking het wat daardie teoloog nie sou kon voorsien nie. Die voorbeeld wat hier voor die hand lê, is die gebruik wat van Augustinus se *Civitas Dei* gemaak is om die Inkwisisie te regverdig. Die moontlikheid dat die kerk se leerstellings en optredes 'n nawerking het waardeur die teenoorgestelde van dit wat die kerk wil realiseer tot stand kom, behoort ernstig opgeneem te word.

Weber se ironiese perspektief kan egter nie onvertaald oorgeneem word deur die teologie nie. 'n Opmerking wat Milbank oor konflik maak, kan gebruik word om aan te dui hoe die teologie moontlik met Weber se perspektief sou kon omgaan. Milbank (1998[2]:268) sê dat die Christelike ontologie verskil en vrede in harmonie met mekaar hou. Dit beteken, aldus Milbank, dat verskil vir die Christelike teologie nie *noodwendig* konflik behels nie, hoewel hy toegee dat verskil wel op 'n *kontingente* wyse binne die gevalle wêreld saamhang met konflik. Na analogie hiervan kan 'n mens sê dat Weber se ironiese perspektief nie dui op 'n *noodwendigheid* dat menslike handeling ander resultate het as wat beplan word nie. Binne hierdie wêreld is dit wel op *kontingente* wyse dikwels die geval. Op hierdie manier word dit moontlik om Weber se ironiese perspektief ernstig op te neem sonder om dit as 'n onafwendbare noodlot te sien waardeur mense die verantwoordelikheid vir die gevolge van hulle dade ontnem word.

Milbank se verwysing na die gevalle wêreld herinner aan Romeine 8:20, wat sê dat die skepping aan verydeling onderworpe is. Cranfield (1975:413) omskryf verydeling "...as denoting the ineffectiveness of that which does not attain its goal." Omdat die skepping aan verydeling onderworpe is, *sug* dit (Romeine 8:22), 'n veelseggende woord wat dui daarop dat die skepping kreun van pyn, maar dan 'n pyn vol verwagting. Dit blyk dus dat Paulus die verydeling sien as bron van pyn én as teken van hoop. Wanneer Romeine

8:23 van gelowiges wat die Gees ontvang het sê: "...ons sug ook," dui dit daarop dat die gelowiges deel in die frustrasie en pyn van verydeling sowel as in die hoopvolle karakter daarvan. Die gelowiges ervaar dat ook hulle bestaan onderworpe is verydeling, maar dit is juis vir hulle die teken dat die voleinding op pad is. Jonker (1997:17-18) koppel hierdie perspektief tereg aan die werklikheid dat die gelowiges steeds deel het aan "die aardse realiteite" van sonde, beperktheid en verganklikheid.

Die gelowige se sondigheid en beperktheid impliseer die sondigheid en beperktheid van die geloofstradisie. Dit hou inderdaad in dat dit wat die kerk in die tradisie sê en doen dikwels gevolg het wat diametraal teen die bedoelinge wat gekoester is ingaan. Dit hang deels daarmee saam dat gelowiges vanweë hulle beperktheid nie die uiteinde van hulle eie dade kan voorsien nie en ook te min verstaan van die situasie waarbinne hulle handel, maar dit hang ook saam met die feit dat gelowiges se sondige natuur beteken dat hulle optrede nooit suiwer is nie. Die Christelike geloofstradisie, soos die individuele gelowige, kan nie anders leef as onder die Lutheraanse gesigspunt *simul iustus et peccator* nie.

Die feit dat die geloofstradisie ook deur die sondigheid van die mens gestempel word, het belangrike konsekwensies vir die verstaan daarvan. Dit hou onder meer in dat versigtig omgegaan moet word met die gedagte dat die geloofstradisie op 'n eenduidige wyse 'n konstruktiewe rol in die etiese vorming van mense speel. Dit kan maklik lei tot 'n etiese absolutisme, wat die sekerste wyse is om negatiewe resultate te waarborg, omdat daar geen insig is in die voorlopige en gebrekkige aard van menslike etiese projekte nie. Die eskatologiese voorbehoud behoort 'n sentrale rol in etiese besinning vanuit die tradisie te speel. Verder moet ernstig gedink word oor die kriteria aan die hand waarvan kritiek binne die tradisie beoefen kan word.

Binne die Christelike geloofstradisie is verskillende opvattinge oor kritiese instansies waaraan die kontemporêre kerk se voortsetting van die tradisie beoordeel kan word, geformuleer. Die *regula fidei*, die kerklike *magisterium*, die reformatoriese *sola scriptura* is enkele voorbeelde, waarnaas ook die rede, ervaring en die huidige konteks van die kerk genoem kan word. Op die een of ander wyse speel al hierdie instansies 'n rol in die teologie as kritiese geloofsverantwoording (hoewel die gereformeerde teologie uiteraard 'n

ander verstaan van die *regula fidei* of die kerklike leeramp het as die vroeë katolisisme of Rome). In die lig van wat hierbo gesê is oor die tradisie as 'n moeisame taak in die konteks van moderniteit, sowel as oor die ambivalensie van tradisie, is dit sekerlik nodig dat die teologie die volle spektrum van kritiese instansies wat uit die tradisie na vore kom, sal benut. Die vraag na die *primêre* kritiese instansie moet egter gestel word.

Hierdie studie het ten opsigte van beide die *regula fidei* en die *magisterium* uitgewys dat die hantering daarvan kan lei tot 'n kerklike selflegitimasie en 'n gebrek aan kritiese insig in die ambivalensie van die geloofstradisie. Wat die rede betref wat sedert die Verligting vir baie as primêre kriterium beskou is, het die diskussie aangetoon dat die opvatting van 'n universele redelikheid wat selfstandig as waarheidskriterium kan dien, nie houdbaar is nie. Die sosiologie gee voldoende grond daarvoor om te aanvaar dat rasionaliteit altyd sosiaal-bepaald is. Die gebruik van moderne rasionaliteit as kriterium om die geloofstradisie te meet het wel waarde, maar bepaald nie die waarde van 'n absolute kriterium nie. Die waarde daarvan vir die geloofstradisie is dié van 'n konfrontasie met 'n ander tradisie, waardeur die aard en beperkinge van die eie tradisie duidelik na vore kom (De Boer, 1989:67).<sup>29</sup> Ervaring is ook belangrik, omdat 'n tradisie wat geen weerklank in die mens se ervaring vind nie, sonder lewenskrag is. Ervaring kan egter nie as selfstandige kriterium dien nie, want dit word ook gevorm deur die tradisie waarbinne 'n mens staan.<sup>30</sup>

Dit is duidelik dat die *regula fidei*, die kerklike *magisterium*, die rede en ervaring nie as primêre kriteria vir die teologie as kritiese geloofsverantwoording kan dien nie, hoewel die waarde van hierdie instansies vir 'n kritiese teologie nie ontken kan word nie. Dit laat die reformatoriese *sola scriptura* en die huidige konteks van die kerk. Ten opsigte van laasgenoemde het Berger oortuigend aangetoon dat die teologie sy identiteit prysgee as moderniteit as die primêre kriterium aangelê word. Dat die huidige konteks wel belangrike vrae aan die geloofstradisie stel, is reeds breedvoerig aangedui in hierdie studie en gaan nie hier verder beredeneer word nie. Dit blyk dus dat die reformatoriese *sola scriptura* as

<sup>29</sup> Elders skryf De Boer (1996:282): "Narratiewe tradities die op elkaar stuiten, worden in zekere zin tot 'denken' gedwongen."

<sup>30</sup> Lindbeck (1984:33) se godsdienksbeskouing toon dit op 'n geldige wyse aan: "Like a culture or language, it is a communal phenomenon that shapes the subjectivities of individuals rather than being primarily a manifestation of those subjectivities."



die enigste moontlike primêre kriterium oorbly. Hierdie stelling impliseer nie dat die Skrifgesag daarmee "bewys" is nie. Dit is moontlik om ook die Skrif as primêre kriterium af te wys en te volstaan met die gedagte dat daar geen primêre kriterium moontlik is nie.<sup>31</sup> Die diskussie het aangetoon dat die belydenis van *sola scriptura* ook nie sonder ernstige probleme is nie. Hier kan veral herinner word daaraan dat die Skrif vanuit 'n empiriese gesigspunt deel vorm van die tradisie en dus deel in die menslike *Fragwürdigkeit* daarvan. Die Skrif is gevorm deur die sosio-historiese konteks waarbinne dit ontstaan het. Vir die gevoel van baie mense plaas dit 'n vraagteken oor die belydenis van die inspirasie van die Skrif en daarmee oor die *sola scriptura*.

Teenoor die bevraagtekening van die Skrif as primêre kriterium kan verskeie argumente ingebring word. Die eerste is die argument vanuit die geloofstradisie self. Die siening dat die Skrif deel is van die tradisie word dikwels verstaan as sou dit beteken dat die Skrif ook reglynig as produk van die tradisie gesien kan word. Teenoor hierdie opvatting moet opgemerk word dat die kwessie van selfkritiek van vroeg af 'n belangrike rol in die geloofstradisie gespeel het. Nie alles wat oorgelewer word, is as geldige tradisie aanvaar nie. Daar is dus voldoende grond om die Skrif nie simplisties as die produk van tradisie te sien nie, maar wel as die resultaat van 'n kritiese omgang met tradisie. Juis in hierdie opsig maak die Skrif 'n kritiese omgang met die tradisie van die kerk moontlik. Die proses van teksvorming binne die tradisie kan nie losgemaak word van hierdie kritiese omgang met die tradisie nie. Die Skrif is gebore uit die behoefte aan 'n "kanon", 'n blywende maatstaf wat in die verdere tradisie krities kan funksioneer. Hierdie fundamentele keuse van die kerk kan nie prysgegee word nie. Die prysgawe van die Skrif as primêre kriterium is meestal 'n bedekte keuse vir 'n ander instansie (soos die kerklike *magisterium* of die menslike rede of ervaring) as primêre kriterium.

Die tweede argument ten gunste van die handhawing van die *sola scriptura* is minder formeel en meer inhoudelik. Dit gaan in die belydenis van die *sola scriptura* nie om 'n kriterium vir tradisie in die algemeen (sodat die kriterium 'n universele geldigheid het nie).

<sup>31</sup> Tavard (1976a:100) gaan nog verder. Hy vra: "...according to what criteria can historical documentation speak with a living voice...?" en antwoord: "I will propose a paradoxical conclusion: such criteria, in my opinion, does not exist." As die geloofstradisie, en daarmee saam die Skrif, as "historical documentation" gesien word, moet Tavard se konklusie wel toegegee word.

Dit gaan om die primêre kriterium vir die *Christelike* geloofstradisie. Daardie geloofstradisie kan nie los van die belydenis van Jesus as die Christus verstaan word nie. In hierdie belydenis is die apostels die primêre getuies. Die kanon van die Nuwe Testament trek 'n grens rondom dit wat as gesaghebbende apostoliese getuienis beskou kan word. Hierdie grens is nie getrek op 'n rigiede, eenduidige wyse nie. Daarvan getuig die vier evangelies met hulle verskillende perspektiewe, asook die briewe wat op uiteenlopende wyses getuienis lewer. Die Nuwe Testament vervul dus 'n rol binne die Christelike geloofstradisie wat geen ander getuienis aangaande Christus kan vul nie. Die kerk het hierdie rol nie geskep nie, maar wel erken in die vorming van die kanon. Verder is dit uit die Nuwe Testament duidelik dat die apostoliese getuienis van Jesus as die Christus nie verstaan kan word sonder die Ou Testament nie, soos die kerk tereg teenoor Marcion gehandhaaf het. Die belydenis van *sola scriptura* kan in hierdie opsig verstaan word as die aanduiding dat die geloofstradisie net sy *Christelike* karakter handhaaf wanneer die kontemporêre getuienis van die kerk gebou word op die getuienis van die apostels en profete.<sup>32</sup>

Die argument dat die Skrif as die primêre getuienis aangaande God se groot daade in Israel en in Christus gesien moet word, kan egter nog baie formeel funksioneer en lei tot 'n biblisistiese letterknegtery. Dit lei ook tot die vraag of die Skrif as kriterium enige sin het, gesien die oneindige hoeveelheid vertolkings wat daar van die Skrif gemaak kan word. Verder kan die formalisering van die Skrif tot 'n epistemologiese fondament vir betroubare kennis allerhande vrae oor die historiese eksaktheid en sosiologiese bepaaldheid van die Skrif genereer, vrae wat op hulle plek relevant is, maar wat uiteindelik die werklike betekenis van die Skrif vir die geloofstradisie kan verduister. So 'n formalisering het ook negatiewe gevolge vir die opvatting van die gesag van die Skrif, want dit word dan 'n outoritêre gesag wat óf 'n *sacrificium intellectus* van die mens vereis, óf in menslike selfhandhawing verwerp moet word.

Die belangrikste vraag wat gestel moet word as die kerk biblisme wil vermy, is die vraag na die eintlike intensie van die *sola scriptura*. Hierdie intensie kan nie anders wees as die

---

<sup>32</sup> Van de Beek (1982:8) sê daarom tereg: "Het gezag van God is voor de christelijke gemeente verbonden met het Oude en Nieuwe Testament. Er mogen nog zoveel denominaties, stromingen en richtingen in het christendom zijn, de bijbel is in alle groeperingen het laatste criterium."

intensie van die getuienis van die apostels en die profete nie: om die heilswoord te verkondig. Die Skrif is Woord van God, nie in die formalistiese sin wat 'n verbale inspirasieleer veronderstel nie, maar in die sin dat die waarheid oor God se bedoeling met sy skepping en die mensdom hier blootgelê word. Hieroor skryf Van de Beek (1982:11):

“Deze goddelijke waarheid is niet de idee die mensen over God hebben (welk idee? van welke mens?), zij is ook niet de leer van de kerk (welke leer? van welke kerk?), evenmin de letterlijke tekst van de bijbel (welke tekst?), ook niet een bepaalde theologie (van Paulus? of van Jakobus?), maar de goddelijke waarheid is de persoon van God zelf.”

Die Woord van God is sy beloftewoord: “Ek sal jou God wees” (Genesis 17:7). Hierdie Woord het mens geword in Jesus Christus en dit word deur die Gees aan die mens betuig in die Skrif. God gee sy Woord dat Hy met sy mense op weg sal bly tot by die voleinding. In die lig van hierdie Woord word die ambivalensie van die kerklike tradisie 'n bron van pyn en 'n bron van hoop: pyn oor die kerk se ontrouheid en kortsigtigheid wat soveel ellende aanrig, hoop omdat God deur al die ellende met die kerk op weg bly. Indien, met Van de Beek (1982:11-12), aanvaar word dat die gelowiges se kennis van God in die eerste plek uitdrukking vind in die spreke met God in gebed wat aan die spreke oor God voorafgaan, bied Romeine 8:26 vir die kerk 'n versoerende perspektief: “...ons weet nie wat en hoe ons behoort te bid nie...” Om nie te weet nie, is swakheid en die kerk wil dikwels nie in hierdie swakheid leef nie, maar verkies om te maak asof die geloofstradisie alle kennis in pag het. Dit is egter die swakheid van die kerk, die onkunde, wat die werksruimte van die Gees is en dit is in die lig van die Gees se werk in die kerk se swakheid dat Paulus bely: “Ons weet dat God alles ten goede laat meewerk vir dié wat Hom liefhet...” (Romeine 8:28) Dit is die een ding wat die kerk wel weet op grond van die Woord. Die *sola scriptura*-belydenis sê dat hierdie wete voldoende is. Dié Woord is die primêre kriterium in kerklike selfkritiek, 'n selfkritiek wat oneindig dieper sny as die vraag of 'n bepaalde leerstelling formeel korrespondeer met die Skrif. Die Woord gee ook vir die kerk die vrymoedigheid tot selfkritiek en dit getuig dat selfkritiek nie die laaste woord spreek nie. Die Woord verlos van oppervlakkige selftevreedenheid sowel as 'n morbiede swarmoedigheid waarin die kerk sy eie gebreke te ernstig opneem. Die Woord is bo alles die belofte dat God die goddelose regverdig.



## 6.5 SAMEVATTING

In hierdie gedeelte gaan, baie kortliks, ingegaan word op die hipoteses wat in die **Verantwoording** geformuleer is. Die konklusies wat in die studie bereik is, is reeds beredeneer in die voorafgaande deel van hierdie hoofstuk en gaan hier net aangedui word om die studie samevattend af te rond. Dit sal in drie onderafdelings gedoen word. Die eerste gaan oor die verhouding tussen geloof en tradisie; die tweede oor geloof en empirie en die derde oor teologie en sosiologie.

### 6.5.1 Geloof en tradisie

In die **Verantwoording** is die volgende hipoteses geformuleer:

- *Dit is onmoontlik om die rol van tradisie in die kerklike lewe – in Skrifinterpretasie, teologiese besinning en die praktyk van die geloofslewe – te ontken.*
- *Die reformatoriese klem op die gesag van die Skrif sluit nie 'n positiewe waardering vir die kerklike tradisie uit nie.*
- *Tradisie is nie net 'n positiewe krag nie, maar is, omdat dit 'n menslike saak is, ambivalent, met sterk negatiewe aspekte.*
- *Dit bly daarom noodsaaklik om die Skrif te hanteer as kritiese maatstaf waaraan die kerklike tradisie gemeet word.*

Hierdie hipoteses verwoord 'n reformatoriese visie op die verhouding tussen geloof en tradisie. In die loop van hierdie studie is aangedui dat so 'n visie steeds 'n lewenskragtige moontlikheid vir die teologie inhou. Die belangrikste voorwaarde wat vanuit die studie aangestip moet word, is dat die verdediging van hierdie reformatoriese visie nie triomfalisties of eksklusiwisties mag wees nie. Die positiewe waardering vir die tradisie sluit die erkenning van die waarde van die gereformeerde tradisie in, maar sien daardie tradisie in 'n ekumeniese lig as die naelstring wat die gereformeerde kerke aan die vroeg-katolieke tradisie bind. Die waardering vir die gereformeerde tradisie staan daarom ook nie teenoor 'n openheid vir ander Christelike tradisies nie. Vanuit die gereformeerde tradisie word egte ontmoeting en gesprek met ander geloofstradisies en ook sekulêre tradisies moontlik, soos dit ook in hierdie studie aangepak is. Vir so 'n egte ontmoeting is

twee dinge noodsaaklik: openheid vir die ander en noukeurige aandag aan wat hulle sê, maar ook werklike insig in die eie tradisie. Dit impliseer dat die kritiese omgang met die gereformeerde tradisie steeds 'n gereformeerde teoloog se eerste opgawe is. In hierdie kritiese omgang moet die Skrif as kriterium gehandhaaf word in die eksistensiële sin wat in die vorige onderafdeling verdedig is.

### 6.5.2 Geloof en empirie

In die **Verantwoording** is die volgende hipoteses geformuleer:

- *Die dualisme tussen geloof en empiriese waarneming bring mee dat gelowiges ernstige probleme ervaar om hulle geloofsopvattinge sinvol in verband te bring met die empiriese werklikheid waarbinne ons leef.*
- *Aangesien die empiriese wetenskappe dikwels in die moderne wêreld geld as die "openbare kennis" aan die hand waarvan gemeenskaplike vertolkings van die werklikheid gemaak word, word geloof deur hierdie dualisme noodwendig gereduseer tot "private opvatting".*
- *Saam met hierdie dualisme gaan dus 'n privatisering, internalisering en individualisering van die geloof wat die rol van geloof in die publieke lewe minimaliseer.*

Die verstaan van tradisie wat in hierdie studie gekristalliseer het, impliseer dat geloofskennis nie as "openbare kennis" (in die sin van 'n algemeen-geldige perspektief wat vir alle mense toeganklik is) kán geld nie. Ewe min kan geloofskennis in die lig van die tradisie as "private kennis" (in die sin van 'n keuse of opinie van die individu) beskou word. *Geloofskennis is die openbare kennis van 'n partikuliere gemeenskap* en verloor sy karakter as dit meer of minder as dit wil wees. Dit beteken dat hierdie gemeenskap daarna moet streef om die empiriese werklikheid te interpreteer vanuit hulle gemeenskaplike geloofskennis. Die dualisme van geloofskennis en ervaring moet dus afgewys word sonder om die een in die ander te laat opgaan. Omdat geloofskennis aan ervaring voorafgaan, maar tog in die nouste verband daarmee staan, moet die teologie soek na wyses waarop die geloofskennis verwoord kan word en die ervaring vertolk kan word sodat dit op mekaar inwerk. Dit lê egter in die aard van die geloof dat geloofskennis

twee dinge noodsaaklik: openheid vir die ander en noukeurige aandag aan wat hulle sê, maar ook werklike insig in die eie tradisie. Dit impliseer dat die kritiese omgang met die gereformeerde tradisie steeds 'n gereformeerde teoloog se eerste opgawe is. In hierdie kritiese omgang moet die Skrif as kriterium gehandhaaf word in die eksistensiële sin wat in die vorige onderafdeling verdedig is.

### 6.5.2 Geloof en empirie

In die **Verantwoording** is die volgende hipoteses geformuleer:

- *Die dualisme tussen geloof en empiriese waarneming bring mee dat gelowiges ernstige probleme ervaar om hulle geloofsopvattinge sinvol in verband te bring met die empiriese werklikheid waarbinne ons leef.*
- *Aangesien die empiriese wetenskappe dikwels in die moderne wêreld geld as die "openbare kennis" aan die hand waarvan gemeenskaplike vertolkings van die werklikheid gemaak word, word geloof deur hierdie dualisme noodwendig gereduseer tot "private opvatting".*
- *Saam met hierdie dualisme gaan dus 'n privatisering, internalisering en individualisering van die geloof wat die rol van geloof in die publieke lewe minimaliseer.*

Die verstaan van tradisie wat in hierdie studie gekristalliseer het, impliseer dat geloofskennis nie as "openbare kennis" (in die sin van 'n algemeen-geldige perspektief wat vir alle mense toeganklik is) kán geld nie. Ewe min kan geloofskennis in die lig van die tradisie as "private kennis" (in die sin van 'n keuse of opinie van die individu) beskou word. *Geloofskennis is die openbare kennis van 'n partikuliere gemeenskap* en verloor sy karakter as dit meer of minder as dit wil wees. Dit beteken dat hierdie gemeenskap daarna moet streef om die empiriese werklikheid te interpreteer vanuit hulle gemeenskaplike geloofskennis. Die dualisme van geloofskennis en ervaring moet dus afgewys word sonder om die een in die ander te laat opgaan. Omdat geloofskennis aan ervaring voorafgaan, maar tog in die nouste verband daarmee staan, moet die teologie soek na wyses waarop die geloofskennis verwoord kan word en die ervaring vertolk kan word sodat dit op mekaar inwerk. Dit lê egter in die aard van die geloof dat geloofskennis



en ervaring nie in 'n spanningslose verhouding met mekaar geplaas kan word nie. Die spanning tussen geloof en empirie moet egter nie vertolk word as 'n spanning tussen geloof en rede nie. Geloof behels 'n bepaalde tipe rasionaliteit wat, soos alle vorme van menslike rasionaliteit, in spanning staan met dit wat beleef word. Verder moet die keuse om geloofskennis as die openbare kennis van 'n partikuliere gemeenskap te beskou, nie verstaan word as 'n keuse vir sektariese afsluiting van die samelewing nie. Hierdie opsie is in die studie afgewys. Geloofskennis moet vanuit die vertroue in die Woord in die openbare gesprek van die samelewing as geheel ter sprake gebring word en sal op verskillende tye op verskillende maniere 'n invloed uitoefen. Die kerk het egter geen beheer oor die invloed wat geloofskennis buite die kerk uitoefen nie. Wat wel beklemtoon moet word, is dat die kerk moet streef na 'n geloofwaardige lewenstyl wat deur die geloofstradisie geïnformeer word. Hierin lê moontlik die belangrikste bydrae wat die kerk tot die breër openbare gesprek oor waardes en werklikheidsbeskouing kan lewer.

### 6.5.3 Teologie en sosiologie

In die **Verantwoording** is die volgende hipoteses geformuleer:

- *Indien die teologie die privatisering, internalisering en individualisering van die geloof wil oorkom, sal dié dissipline noodwendig behoorlik kennis moet neem van sosiologiese analises van die godsdienste.*
- *'n Teologiese omgang met die sosiologie moet die eie aard van die sosiologie as empiriese dissipline respekteer ten einde 'n oppervlakkige kritiek op sosiologiese gesigspunte, sowel as 'n lukrake benutting van sosiologiese teorieë, te vermy.*
- *Die verhouding tussen teologie en sosiologie word die beste gedien deur 'n gesprek waarin elke dissipline sy eie identiteit behou.*
- *In 'n gesprek tussen die teologie en sosiologie moet daar ook ruimte wees vir wedersydse kritiek.*

Dit is duidelik dat hierdie studie niks meer kon doen as om die moontlikhede van 'n teologiese omgang met die sosiologie aan te dui nie. Die noodsaak van respek vir die eie aard van die sosiologie en 'n kritiese perspektief op die sosiologie is in die studie aangedui. Dit impliseer dat die teologie geen belang daarby het om die sosiologie van sy

selfstandigheid te probeer beroof of om 'n spesifiek Christelike karakter aan die sosiologie te probeer opdwing nie. Van de Beek (1996:150) merk ten opsigte van die natuurwetenskappe op: "Wat de taak van de theologie ten opsigte van de natuurwetenschappen betreft betekent dat, dat we hen bij hun godloosheid zullen moeten bewaren..." Dit is ook die implikasie van die kritiek teen reduksionisme: die teologie het alle belang daarby dat die sosiologie 'n gereduseerde perspektief op die werklikheid behou en dat enige pretensie dat daardie perspektief 'n allesomvattende uitkyk bied verwerp word. Juis die eie perspektief van die sosiologie kan vir die teologie waardevol wees, maar dan nooit as 'n vertrekpunt vir besinning nie.

In hierdie hoofstuk is tentatief aangedui wat die basiese vereistes vir 'n teologiese vertaling van sosiologiese perspektiewe kan wees. Sulke vertaling kan egter net waarde hê as die sosiologie sy eie karakter behou en as korrektief op teologiese vertalings kan dien. Dit wat ten opsigte van die verhouding tussen geloof en empirie gesê is, geld ook hier: dit sal noodwendig 'n verhouding met spanninge wees. Hierdie spanning het egter juis kreatiewe potensiaal en enige poging om 'n spanningslose verhouding tussen die twee dissiplines te konstrueer, moet daardie potensiaal kortwiek. In die lig van hierdie bespreking kan die oorkoepelende hipotese van hierdie studie daarom beskou word as 'n geldige perspektief vir die teologie: *Geloof staan **in die spanningsveld** van tradisie en empirie – en dit is noodsaaklik vir 'n lewende geloof dat daardie spanning behou word en nie op 'n oppervlakkige wyse opgelos moet word nie.* Dit is in hierdie spanningsveld dat die kerk sy eie swakheid ontdek en die bystand van die Gees ervaar. Daarom is enige poging om die spanning oppervlakkig op te los gevaarlik, want dit impliseer meestal 'n poging van die kerk om nie in die swakheid te bly staan nie.

## BIBLIOGRAFIE

- Abercrombie, N (1986): *Knowledge, Order and Human Autonomy*.  
In: Hunter, J D en Ainlay, S C (reds) (1986): *Making Sense of Modern Times. Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*.  
London: Routledge.
- Allen, D (1985): *Philosophy for Understanding Theology*.  
Atlanta: Knox.
- Avis, P (1986): *The Methods of Modern Theology. The Dream of Reason*.  
Basingstoke: Marshall-Pickering.
- Bakker, J T ea (1972): *Ludwig Feuerbach. Profeet van het Atheïsme. De Mens, Zijn Ethiek en Religie*.  
Kampen: J. H. Kok.
- Barbour, I G (1974): *Myths, Models and Paradigms. A Comparative Study in Science and Religion*.  
New York: Harper & Row Publishers.
- Barracclough, G (1968): *The Medieval Papacy*.  
London: Thames and Hudson.
- Barth, K (1960[3]): *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*.  
Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, K (1981[2]): *Learning Jesus Christ through the Heidelberg Catechism*.  
Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Bauckham, R J (1988): *Tradition in Relation to Scripture and Reason*.  
In: Drewery, B & Bauckham, R J (reds) (1988): *Scripture, Tradition and Reason. A Study in the Criteria of Christian Doctrine*.  
Edinburgh: T.&T. Clark.
- Baum, G (1975): *Religion and Alienation. A Theological Reading of Sociology*.  
New York: Paulist Press.
- Bavinck, H (1976[6]): *Gereformeerde Dogmatiek. Eerste Deel*.  
Kampen: Kok.
- Bavinck, H (1976[6]): *Gereformeerde Dogmatiek. Tweede Deel*.  
Kampen: Kok.
- Bavinck, H (1904): *Christelijke Wetenschap*.  
Kampen: Kok.



- Bavinck, H (1888): *De Katholiciteit van Christendom en Kerk. Rede bij de Overdracht van het Rectoraat aan de Theol. School te Kampen op 18 Dec. 1888.*  
Kampen: G. Ph. Zalsman.
- Bellah, R N (1987): *Theology and Symbolic Realism.*  
In: Gill, R. (red) (1987): *Theology and Sociology. A Reader.*  
London: Chapman.
- Berger, P L en Luckman, T (1966): *The Social Construction of Reality.*  
New York: Doubleday .
- Berger, P L (1967[2]): *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective.*  
Harmondsworth: Penguin Books.
- Berger, P L (1969): *The Sacred Canopy. Elements Of A Sociological Theory Of Religion.*  
New York: Doubleday.
- Berger, P L (1970[2]): *A Rumour of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural.*  
London: Penguin Press.
- Berger, P L en Berger, B (1972): *Sociology. A Biographical Approach.*  
New York: Basic Books.
- Berger, P L (1974): *Pyramids of Sacrifice.*  
New York: Basic Books.
- Berger, P L & Neuhaus R J (reds) (1976): *Against the World for the World. The Hartford Appeal and the Future of American Religion.*  
New York: The Seabury Press.
- Berger, P L (1976): *For a World with Windows.*  
In: Berger, P L & Neuhaus R J (reds) (1976): *Against the World for the World. The Hartford Appeal and the Future of American Religion.*  
New York: The Seabury Press.
- Berger, P L (1979): *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities Of Religious Affirmation.*  
New York: Anchor Press/Doubleday.
- Berger, P L en Kellner, H (1981): *Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Vocation.*  
New York: Anchor Press/Doubleday.

- Berger, P L (1988): *Empirical Testings*.  
In: Myers, K A (red) (1988): *Aspiring to Freedom. Commentaries on John Paul II's Encyclical "The Social Concerns of the Church."*  
Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Berger, P L (1989): *Different Gospels: The Social Sources of Apostasy*.  
In: Neuhaus, R J (red) (1989): *American Apostasy: The Triumph of 'Other' Gospels*.  
Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Berger, P L (1992): *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*.  
New York: The Free Press.
- Berkhof, H (1991): *De Strijd van de Twee Faculteiten*.  
In: Van Harskamp, A (red) (1991): *Verborgene God of Lege Kerk? Theologen en Sociologen over Secularisatie*.  
Kampen: Kok.
- Berkouwer, G C (1965[2]): *Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie*.  
Kampen: Kok.
- Berkouwer, G C (1968): *Nabetrachting op het Concilie*.  
Kampen: Kok.
- Bonhoeffer (1978[10]): *The Cost of Discipleship*.  
London: SCM Press.
- Bosch, D J (1996[10]): *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*.  
New York: Orbis Books.
- Bruce, F F (1988): *Scripture in Relation to Tradition and Reason*.  
In: Drewery, B & Bauckham, R J (reds) (1988): *Scripture, Tradition and Reason. A Study in the Criteria of Christian Doctrine*.  
Edinburgh: T.&T. Clark.
- Bulhof, I N (1995): *Between Postmodernism, Judaism and Christianity. Some Comments on Kurt Schori's Concept of Tradition*.  
In: Houtepen, A (red) (1995): *The Living Tradition. Towards an Ecumenical Hermeneutics of the Christian Tradition*.  
Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Ecumenica.
- Burger, C (1991): *Die Dinamika van 'n Christelike Geloofsgemeenskap. Nuut Gedink oor Gemeentes*.  
Kaapstad: Lux Verbi.
- Calvyn, J (1960): *Institutes of the Christian Religion*. Vertaal deur Battles, F L.  
Philadelphia: The Westminster Press.

- Cilliers, A P (1992): *'n Sosio-politieke Interpretasie van die Dordtse Leerreëls*.  
Ongepubliseerde MTh-verhandeling, Universiteit van Suid-Afrika.
- Clapsis, E (1995): *Tradition: An Orthodox-ecumenical View*.  
In: Houtepen, A (red) (1995): *Ecumenism and Hermeneutics*.  
Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Ecumenica.
- Clements, K W (1987): *Friedrich Schleiermacher. Pioneer of Modern Theology*.  
London: Collins Liturgical Publications.
- Clements, R E (1975): *Prophecy and Tradition*.  
Oxford: Basil Blackwell.
- Collins, R (1986a): *Max Weber. A Skeleton Key*.  
Newbury Park: Sage.
- Collins, R (1986b): *Weberian Sociological Theory*.  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, R (1994): *Four Sociological Traditions*.  
New York: Oxford University Press.
- Corbett, J A (1956): *The Papacy: a Brief History*.  
Princeton: Van Nostrand.
- Cranfield, C E B (1975): *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume I*.  
Edinburgh: T.&T. Clark.
- Crenshaw, (1977): *The Human Dilemma and Literature of Dissent*.  
In: Knight, D A (red) (1977): *Tradition and Theology in the Old Testament*.  
Philadelphia: Fortress Press.
- Daane, J (1973): *The Freedom of God. A Study of Election and the Pulpit*.  
Grand Rapids: Eerdmans.
- De Boer, T (1989): *De God van de Filosofen en de God van Pascal. Op het Grensgebied van Filosofie en Theologie*.  
's-Gravenhage: Meinema.
- De Boer, T (1996): *Langs de Gewesten van het Zijn. Spiritualiteit van de Woestijn en Andere Opstellen*.  
Zoetermeer: Meinema.
- Dekker, A en Puchinger, G (1969): *De Oude Barth zoals we hem hoorden in Colleges en Gesprekken*.  
Kampen: Kok.



- Dekker, G (1991): *Een Godloze of een Godsdienstloze Kultuur?*  
In: Van Harskamp, A (red) (1991): *Verborgen God of Lege Kerk? Theologen en Sociologen over Secularisasie.*  
Kampen: Kok.
- Die Reformatoriese SOLA SCRIPTURA en die Skrifberoep in etiese vrae* (1980)  
Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.
- Dobbeleare, K (1991): *Over het einde van de godsdienst en de vrij zwevende sacraliteit.*  
In: Van Harskamp, A (red) (1991): *Verborgen God of Lege Kerk? Theologen en Sociologen over Secularisasie.*  
Kampen: Kok.
- Dobriner, W M (1969): *Social structures and Systems. A Sociological Overview.*  
Pasadena: Goodyear.
- Dockery, D S (red) (1995): *The Challenge of Postmodernism. An Evangelical Engagement.*  
Wheaton: Victor Books.
- Drewery, B & Bauckham, R J (reds) (1988): *Scripture, Tradition and Reason. A Study in the Criteria of Christian Doctrine.*  
Edinburgh: T.&T. Clark.
- Durand, J J F (1976): *Die Lewende God.*  
Pretoria: NGKB.
- Ebeling, G (1954): *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem.*  
Tübingen: Mohr.
- Evans, G R (1992): *Problems of Authority in the Reformation Debates.*  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Feenstra, J G (1952[2]): *Het Eigendom des Heren. Korte Verklaring van de Heidelbergse Catechismus.*  
Kampen: Kok.
- Fensham, F C (1979): *Oor Tradisies in die Ou Testament.*  
In: Odendaal, D H, Müller, B A en Combrinck, H J B (reds) (1979): *Die Ou Testament Vandag. Huldigingsbundel opgedra aan prof P A Verhoef.*  
Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- Fernández-Armesto, F en Wilson, D (1996): *Reformation. Christianity and the World 1500 – 2000.*  
London: Bantam Press.

- Flesseman-van Leer, E (red), (1980): *The Bible and its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement. World Council of Churches, Faith and Order Paper No. 99.* Geneva: World Council of Churches.
- Flesseman-van Leer, E (1953): *Tradition and Scripture in the Early Church.* Assen: Gorcum.
- Flew, A (1980): *Belief and Falsification.*  
In: Stewart, D (red) (1988): *Exploring the Philosophy of Religion.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Gerhardson, B (1979): *The Origins of the Gospel Tradition.* London: SCM Press.
- Gill, R (1975): *The Social Context of Theology. A Methodological Enquiry.* London: Mowbrays.
- Gill, R (red) (1987): *Theology and Sociology. A Reader.* London: Chapman.
- Gill, R (1995): *Sociology, Theology and Religious Education.*  
In: Houtepen, A (red) (1995): *Ecumenism and Hermeneutics.* Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Ecumenica.
- Gollwitzer, H (1980): *Was ist Religion? Fragen zwischen Theologie, Soziologie und Pädagogik.* München: Piper.
- Goppelt, L (1982): *Theology of the New Testament. Volume 2. The Variety and Unity of the Apostolic Witness to Christ.* Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Grant, R M (1976a): *The Creation of the Christian Tradition.*  
In: Kelly, J F (red) (1976): *Perspectives on Scripture and Tradition. Essays by Robert M. Grant, Robert E. McNally, George H. Tavard.* Notre Dame: Fides Publishers.
- Grant, R M (1976b): *From Tradition to Scripture and Back.*  
In: Kelly, J F (red) (1976): *Perspectives on Scripture and Tradition. Essays by Robert M. Grant, Robert E. McNally, George H. Tavard.* Notre Dame: Fides Publishers.
- Gurnah, A en Scott, A (1992): *The Uncertain Science. Criticism of Sociological Formalism.* London: Routledge.

- Hamilton, M B (1995): *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives.*  
London: Routledge.
- Handboek vir die Erediens van die Nederduitse Gereformeerde Kerk.* (1988)  
Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Handelinge van die Tiende Vergadering van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Pretoria. Sondag 11 tot Saterdag 17 Oktober 1998.* (1998)
- Häring, H (1991): *Profeten Hebben Geen Godsdienst Nodig. Over Taak en Functie van Profeten in een Tijd van Secularisatie.*  
In: Van Harskamp, A (red) (1991): *Verborgene God of Lege Kerk? Theologen en Sociologen over Secularisatie.*  
Kampen: Kok.
- Harrelson, W (1977): *Life, Faith and the Emergence of Tradition.*  
In: Knight, D A (red) (1977): *Tradition and Theology in the Old Testament.*  
Philadelphia: Fortress Press.
- Hauerwas, S (1991): *After Christendom? How the Church is to Behave if Freedom, Justice and a Christian Nation are Bad Ideas.*  
Nashville: Abingdon Press.
- Hawthorn, G (1987[2]): *Enlightenment and Despair. A History of Social Theory.*  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Hekman, S J (1986): *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge.*  
Cambridge: Polity.
- Henry, C F H (1995): *Postmodernism: The New Spectre?*  
In: Dockery, D S (red) (1995): *The Challenge of Postmodernism. An Evangelical Engagement.*  
Wheaton: Victor Books.
- Hensley, J (1996): *Are Postliberals Necessarily Antirealists? Reexamining the Metaphysics of Lindbeck's Postliberal Theology.*  
In: Phillips & Okholm, (reds) (1996): *The Nature of Confession. Evangelicals & Postliberals in Conversation.*  
Downers Grove: Intervarsity Press.
- Heppe, H (1978): *Reformed Dogmatics. Set out and Illustrated from the Sources.*  
Grand Rapids: Baker Book House.



- Houtepen, A W J (1991): *Wegen naar God – Sporen van God: Op Zoek naar Nieuwe Kansen voor Geloof in een Geseculariseerde Cultuur.*  
In: Van Harskamp, A (red) (1991): *Verborgene God of Lege Kerk? Theologen en Sociologen over Secularisatie.*  
Kampen: Kok.
- Houtepen, A W J (1995a): *Ecumenism and Hermeneutics. Diversity, Dissemination, Coherence.*  
In: Houtepen, A (red) (1995): *Ecumenism and Hermeneutics.*  
Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Ecumenica.
- Houtepen, A W J (1995b): *The Faith of the Church Through the Ages. Christian Tradition and Postmodern Challenges.*  
In: Houtepen, A (red) (1995): *The Living Tradition. Towards an Ecumenical Hermeneutics of the Christian Tradition.*  
Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Ecumenica.
- Houtepen, A W J (red) (1995): *Ecumenism and Hermeneutics.*  
Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Ecumenica.
- Houtepen, A W J (red) (1995): *The Living Tradition. Towards an Ecumenical Hermeneutics of the Christian Tradition.*  
Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Ecumenica.
- Hunter, J D en Ainlay, S C (reds) (1986): *Making Sense of Modern Times. Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology.*  
London: Routledge.
- Jonker, W D (1989): *Uit Vrye Guns Alleen. Oor Uitverkiesing en Verbond.*  
Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker, W D (1997): *Ons Posisie in Christus en ons Aardse Realiteite.*  
Harare: CAVA.
- Jonkers, J B G en Manenschijn, G (1993): *Een Tegen één is Twee. De Verhouding Tussen Theologie en Sociologie.*  
Kampen: Kok.
- Jonkers, J B G (1993): *Over de Relatie Theologie-Sociologie.*  
In: Jonkers, J B G en Manenschijn, G (1993): *Een Tegen één is Twee. De Verhouding Tussen Theologie en Sociologie.*  
Kampen: Kok.

- Kapelrud, A S (1977): *Tradition and Worship: The Role of the Cult in Tradition Formation and Transmission.*  
In: Knight, D A (red) (1977): *Tradition and Theology in the Old Testament.*  
Philadelphia: Fortress Press.
- Kehrer, G (1968): *Religionssoziologie*  
Berlyn: De Gruyter.
- Kelly, J F (red) (1976): *Perspectives on Scripture and Tradition. Essays by Robert M. Grant, Robert E. McNally, George H. Tavard.*  
Notre Dame: Fides Publishers.
- Kerk en Samelewing. 'n Getuigenis van die Ned Geref Kerk soos aanvaar deur die Algemene Sinode van die Ned Geref Kerk . Oktober 1986 (1986)*  
Bloemfontein: Pro Christo.
- Klapwijk, C (1974): *Vreugde en Lijden. Sociaal-masochistiese Trekke in het Christendom.*  
Kampen: Kok.
- Knight, D A (red) (1977): *Tradition and Theology in the Old Testament.*  
Philadelphia: Fortress Press.
- Knight, D A (1977): *Tradition and Theology.*  
In: Knight, D A (red) (1977): *Tradition and Theology in the Old Testament.*  
Philadelphia: Fortress Press.
- König, A (1993): *Menslike Mense. Gelowig Nagedink Deel 5. Oor die Mens en die Sonde in die Praktiek.*  
Halfway House: Orion.
- Kuitert, H M (1992[11]): *Het Algemeen Betwijfeld Christelijk Geloof.*  
Baarn: Have.
- Kumar, K (1978): *Prophecy and Progress. The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society.*  
Harmondsworth: Penguin.
- Küng, H (1995): *Christianity. The Religious Situation of our Time.*  
London: SCM Press.
- Laeyendecker, L (1991): *De discussie blijft moeilijk.*  
In: Van Harskamp, A (red) (1991): *Verborgene God of Lege Kerk? Theologen en Sociologen over Secularisatie.*  
Kampen: Kok.

- Lemmen, M M W (1990): *Max Weber's Sociology of Religion: Its Method and Content in the Light of the Concept of Rationality.*  
Hilversum: Gooi en Sticht.
- Lindbeck, G A (1984): *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal age.*  
Philadelphia: The Westminster Press.
- Louw, C (2000): *Boetman is die Bliksem in.*  
Johannesburg: Praag.
- Louw, D J (red) (1985): *Op die Breuklyn. 'n Feesbundel Saamgestel ter Herdenking van die 125-jarige Bestaan van die Teologiese Seminarium Stellenbosch.*  
Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Malherbe, A J (1983[2]): *Social Aspects of Early Christianity.*  
Philadelphia: Fortress Press.
- Manenschijn, G (1993): *Theologie en Sociale Werkelijkheid.*  
In: Jonkers, J B G en Manenschijn, G (1993): *Een Tegen één is Twee. De Verhouding Tussen Theologie en Sociologie.*  
Kampen: Kok.
- Martin, D (1975): Voorwoord tot: Gill, R (1975) *The Social Context of Theology. A Methodological Enquiry.*  
London: Mowbrays.
- Martin, D (1980): *The Breaking of the Image. A Sociology of Christian Theory and Practice.*  
Oxford: Basil Blackwell.
- Martin, D (1997): *Reflections On Sociology And Theology.*  
Oxford: Clarendon Press.
- Martin, R (1987): *Sociology and Theology: Alienation and Original Sin.*  
In: Gill, R. (red) (1987): *Theology and Sociology. A Reader.*  
London: Chapman.
- McClendon, J W (1994): *Systematic Theology. Doctrine. Volume II.*  
Nashville: Abingdon Press.
- McGrath, A E (1988): *Reformation Thought. An Introduction.*  
Oxford: Blackwell.
- McGrath, A E (1993): *The Intellectual Origins of the European Reformation.*  
Oxford: Blackwell.



- McGrath, A E (1996): *An Evangelical Evaluation of Postliberalism*.  
In: Phillips & Okholm, (reds) (1996): *The Nature of Confession. Evangelicals & Postliberals in Conversation*.  
Downers Grove: Intervarsity Press.
- McGrath, A E (1996[4]): *Bridge-building. Effective Christian Apologetics*.  
Leicester: Intervarsity Press.
- McGrath, A E (1998): *The Foundations of Dialogue in Science and Religion*.  
Oxford: Blackwell.
- McNally, R E (1976a): *Christian Tradition and the Early Middle Ages*.  
In: Kelly, J F (red) (1976): *Perspectives on Scripture and Tradition. Essays by Robert M. Grant, Robert E. McNally, George H. Tavad*.  
Notre Dame: Fides Publishers.
- McNally, R E (1976b): *Tradition at the Beginning of the Reformation*.  
In: Kelly, J F (red) (1976): *Perspectives on Scripture and Tradition. Essays by Robert M. Grant, Robert E. McNally, George H. Tavad*.  
Notre Dame: Fides Publishers.
- Milbank, J (1990): *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*.  
Oxford: Blackwell.
- Milbank, J (1998[2]): *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions*.  
In: Ward, G (red) (1998[2]): *The Postmodern God. A Theological Reader*.  
Malden: Blackwell.
- Morris, B (1987): *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*.  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouton, J ea (reds) (1988): *Paradigms and Progress in Theology*.  
Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing.
- Myers, K A (red) (1988): *Aspiring to Freedom. Commentaries on John Paul II's Encyclical "The Social Concerns of the Church."*  
Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Neuhaus, R J (red) (1989): *American Apostasy: The Triumph of 'Other' Gospels*.  
Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Newbigin, L (1996): *Truth and Authority in Modernity*.  
Valley Forge: Trinity Press International.

- Nisbet, R A (1966): *The Sociological Tradition*.  
London: Heinemann.
- O'Dea, T F (1966): *The Sociology of Religion*.  
Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- O'Dea, T F (1970): *Sociology and the Study of Religion. Theory, Research, Interpretation*.  
New York: Basic Books.
- Oberman, H (1986): *Die Reformation von Wittenberg nach Genf*.  
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Oden, T C (1995): *The Death of Modernity and Postmodern Evangelical Spirituality*.  
In: Dockery, D S (red) (1995): *The Challenge of Postmodernism. An Evangelical Engagement*.  
Wheaton: Victor Books.
- Odendaal, D H ea (reds) (1979): *Die Ou Testament Vandag. Huldigingsbundel opgedra aan prof P A Verhoef*.  
Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- Olivier, J P J (1985): *Die Priesterlike Betrokkenheid van die Kerk*.  
In: Louw, D J (1985): *Op die Breuklyn. 'n Feesbundel Saamgestel ter Herdenking van die 125-jarige Bestaan van die Teologiese Seminarium Stellenbosch*.  
Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Pailin, D A (1988): *Reason in Relation to Scripture and Tradition*.  
In: Drewery, B & Bauckham, R J (reds) (1988): *Scripture, Tradition and Reason. A Study in the Criteria of Christian Doctrine*.  
Edinburgh: T.&T. Clark.
- Parsons, T (1965): *Inleiding tot Weber, M. The Sociology of Religion*. Vert. E Fischhoff.  
London: Methuen.
- Person R E (1978): *The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils. An Enquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus*.  
Basel: F Reinhardt.
- Peterson, E H (1980): *Five Smooth Stones for Pastoral Work*.  
Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Phillips & Okholm, (reds) (1996): *The Nature of Confession. Evangelicals & Postliberals in Conversation*.  
Downers Grove: Intervarsity Press.

- Tellegen, E (1968): *De Sociologie in het Werk van Max Weber*.  
Meppel: Boom.
- Tennekes, J (1991): *Secularisasie, Bevrijding en Godsdienstkritiek: Sociologiese Kanttekeninge by een Theologiese Posisiekeuze*.  
In: Van Harskamp, A (red) (1991): *Verborgene God of Lege Kerk? Theoloege en Socioloege ower Secularisasie*.  
Kampen: Kok.
- Theissen, G (1977): *Sociology of Early Palestinian Christianity*.  
Philadelphia: Fortress Press.
- Van de Beek, A (1982): *God kennen – met God leuen. Een pleidooi voor een bevindelik-pneumatologiese fundering van kerk en theologie*.  
Nijkerk:
- Van de Beek, A (1996): *Schepping. De Wereld als Voorspel voor de Eeuwigheid*.  
Baarn: Uitgeverij Callenbach.
- Van den Beukel, A (1990): *De dinge hebben hun geheim*.  
Baarn: Uitgeverij Ten Have.
- Van der Walt, P J (1997): *Openbaring en ervaring. 'n Ondersoek na H.M. Kuitert se verantwoording van die geloof in die Christelike tradisie*.  
Ongepubliseerde DTh-tesis: Universiteit van Stellenbosch.
- Van Harskamp, A (red) (1991): *Verborgene God of Lege Kerk? Theoloege en Socioloege ower Secularisasie*.  
Kampen: Kok.
- Van Harskamp, (1991): *Revisie van de Secularisasiethese?*  
In: Van Harskamp, A (red) (1991): *Verborgene God of Lege Kerk? Theoloege en Socioloege ower Secularisasie*.  
Kampen: Kok.
- Van Harskamp & Tennekes, (1991): *Knelpunte in het Gesprek ower Secularisasie*.  
In: Van Harskamp, A (red) (1991): *Verborgene God of Lege Kerk? Theoloege en Socioloege ower Secularisasie*.  
Kampen: Kok.
- Van Huyssteen, W (1986): *Teologie as kritiese geloofsverantwoording. Teorievorming in die sistematiese teologie*.  
Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing.
- Van Huyssteen, W (1987): *The Realism of the Text. A Perspective on Biblical Authority*.  
Pretoria: Universiteit van Suid Afrika.



- Praamsma, L (1979): *De Kerk van alle Tijden. Verkenningen in het Landschap van de Kerkgeschiedenis.*  
Franeker: Uitgeverij T. Wever.
- Reid, W S (1966): *The Present significance of Calvin's View of Tradition.*  
Redhill: Sovereign Grace Union.
- Ringrenn, H (1977): *The Impact of the Ancient Near East on Israelite Tradition.*  
In: Knight, D A (red) (1977): *Tradition and Theology in the Old Testament.*  
Philadelphia: Fortress Press.
- Rordorf, W & Schneider, A (1983): *Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche.*  
Bern: Lang.
- Salomon, A, (1955): *The Tyranny of Progress. Reflections on the Origins of Sociology.*  
New York: Noonday Press.
- Schori, K (1995): *The Problem of Tradition.*  
In: Houtepen, A (red) (1995): *The Living Tradition. Towards an Ecumenical Hermeneutics of the Christian Tradition.*  
Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Ecumenica.
- Shils, E (1981): *Tradition.*  
London: Faber and Faber.
- Smit, DJ (1988): *Theology as a Critical Account of Personal Faith?*  
In: Mouton, J ea (reds) (1988): *Paradigms and Progress in Theology.*  
Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing.
- So glo ons. 'n Eietydse Geloofsverantwoording van die Nederduitse Gereformeerde Kerk*  
(1992)  
Wellington: Hugenate Uitgewers.
- Stewart, D (red) (1988): *Exploring the Philosophy of Religion.*  
Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Swingewood, A (1984): *A Short History of Sociological Thought.*  
London: MacMillan.
- Tavard, G H (1976): *Tradition in Theology: A Problematic Approach.*  
In: Kelly, J F (red) (1976): *Perspectives on Scripture and Tradition. Essays by Robert M. Grant, Robert E. McNally, George H. Tavard.*  
Notre Dame: Fides Publishers.

- Van Niekerk, A (1992): *Rasionaliteit en relativisme. Op soek na 'n rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe.*  
Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing.
- Van Niekerk, D (1991): *Geloof as Cognitio en Fiducia by Calvin en die Na-Reformatoriese Ontwikkeling.*  
Ongepubliseerde DTh-tesis, Universiteit van Stellenbosch.
- Van Ruler, A A (1965): *Reformatoriese Opmerkingen in de Ontmoeting met Rome.*  
Hilversum-Antwerpen: Paul Brand.
- Veldkamp, H (1979[6]): *Zondagskinderen. Kanttekeningen bij de Heidelbergse Catechismus.*  
Franeker: Uitgeverij T. Wever.
- Vosloo, R R (1994): *Verhaal en Moraal: 'n Kritiese Ondersoek na die Narratiewe Etiek van Stanley Hauerwas.*  
Ongepubliseerde DTh-tesis, Universiteit van Wes-Kaapland.
- Walsh, D (1995[2]): *After Ideology. Recovering The Spiritual Foundations Of Freedom.*  
Washington: Catholic University of America Press.
- Ward, G (red) (1998[2]): *The Postmodern God. A Theological Reader.*  
Malden: Blackwell Publishers Ltd.
- Weber, M (1975): *Die protestantische Ethik 1. Eine Aufsatzsammlung.*  
Hamburg: Siebenster Taschenbuch Verlag.
- Weber, M (1989): *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915 – 1920.*  
Tübingen: Mohr.
- Weber, M (1956): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie.*  
Tübingen: Mohr.
- Welch, C (1972): *Protestant Thought in the Nineteenth Century. Volume I. 1799-1870.*  
New Haven: Yale University Press.
- Wells, D F (1993): *No Place for Truth. Or Whatever Happened to Evangelical Theology?*  
Grand Rapids: William B. Eerdmans
- Wells, D F (1994): *God in the Wasteland. The Reality of Truth in a World of Fading Dreams.*  
Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Wendel, F (1980[9]): *Calvin. The Origins and Development of his Religious Thought.*  
Glasgow: William Collins.

Wuthnow, R ea, (1991[5]): *Cultural Analysis. The Work of Peter L Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas.*  
London: Routledge.

Zimmerli, W (1977): *Prophetic Proclamation and Reinterpretation.*  
In: Knight, D A (red) (1977): *Tradition and Theology in the Old Testament.*  
Philadelphia: Fortress Press.